SAMMLUNG TUSCULUM

Wissenschaftliche Beratung:

Niklas Holzberg, Rainer Nickel,
Karl-Wilhelm Weeber, Bernhard Zimmermann

PLUTARCH

DREI RELIGIONS-PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN

ÜBER DEN ABERGLAUBEN

ÜBER DIE SPÄTE STRAFE DER GOTTHEIT

ÜBER ISIS UND OSIRIS

Griechisch-deutsch

Übersetzt und herausgegeben von
Herwig Görgemanns
unter Mitarbeit von
Reinhard Feldmeier und Jan Assmann

ARTEMIS & WINKLER

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
http://dnb.d-nb.de abrufbar.

2. Auflage 2009

Printed in Germany
ISBN 978-3-538-03524-9
www.artemisundwinkler.de

INHALT

ΠΕΡΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑΣ

ÜBER DEN ABERGLAUBEN
(DE SUPERSTITIONE)

1. Τῆς περὶ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας εὐθὺς ἐξ 164
ἀρχῆς δίχα ῥυείσης τὸ μὲν ὥσπερ ἐν χωρίοις σκλη-
ροῖς, τοῖς ἀντιτύποις ἤθεσι τὴν ἀθεότητα, τὸ δ',
ὥσπερ ἐν ὑγροῖς, τοῖς ἁπαλοῖς τὴν δεισιδαιμονίαν ἐμ-
πεποίηκεν. ἅπασα μὲν οὖν κρίσις ψευδής, ἄλλως τε
κἂν ᾖ περὶ ταῦτα, μοχθηρόν· ᾗ δὲ καὶ πάθος πρόσε-
στι, μοχθηρότερον· πᾶν γὰρ πάθος ἔοικεν ἀπάτη
φλεγμαίνουσα εἶναι. καὶ καθάπερ αἱ μετὰ τραύ- F
ματος ἐκβολαὶ τῶν ἄρθρων, οὕτως αἱ μετὰ πά-
θους διαστροφαὶ τῆς ψυχῆς χαλεπώτεραι. ἀτόμους
τις οἴεται καὶ κενὸν ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων· ψευδὴς ἡ
ὑπόληψις, ἀλλ' ἕλκος οὐ ποιεῖ οὐδὲ σφυγμὸν οὐδ'
ὀδύνην ταράττουσαν. ὑπολαμβάνει τις τὸν πλοῦ-
τον ἀγαθὸν εἶναι μέγιστον· τοῦτο τὸ ψεῦδος ἰὸν 165
ἔχει, νέμεται τὴν ψυχήν, ἐξίστησιν, οὐκ ἐᾷ καθ-
εύδειν, οἴστρων ἐμπίπλησιν, ὠθεῖ κατὰ τῶν πετρῶν,
τὴν παρρησίαν ἀφαιρεῖται. πάλιν οἴονταί τινες εἶ-
ναι σῶμα τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν· αἰσχρὸν ἴσως
τὸ ἀγνόημα, θρήνων δὲ καὶ ὀδυρμῶν οὐκ ἄξιον.
ἀλλ' αἵτινές εἰσι τοιαῦται κρίσεις καὶ ὑπολήψεις·

„ὦ τλῆμον ἀρετή, λόγος ἄρ' ἦσθ'· ἐγὼ δέ σε
ὡς ἔργον ἤσκουν'

ἀφεὶς τὴν ‚πλουτοποιὸν ἀδικίαν' καὶ τὴν ‚γόνιμον
ἁπάσης ἡδονῆς ἀκολασίαν'", ταύτας ἄξιόν ἐστιν οἰκ-
τείρειν ὁμοῦ καὶ δυσχεραίνειν, ὅτι πολλὰ νοσήματα

1. Unwissenheit und Irrtum gegenüber den Göttern haben sich von Anfang an in zwei Ströme geteilt. Der eine hat, gleichsam wie in dürrer Erde, bei harten Charakteren den Atheismus hervorgebracht, der andere, wie in feuchter Erde, bei weichen Charakteren den Aberglauben. Nun ist jedes falsche Urteil, zumal wenn es diesen Gegenstand betrifft, ein Übel; soweit aber auch ein affektives Moment[1] hinzutritt, ist das Übel besonders groß. Denn jeder Affekt ist, so darf man sagen, eine Täuschung, die zu einer Entzündung führt. Und wie die Verrenkung eines Gelenks besonders schlimm ist, wenn sie mit einer Wunde verbunden ist, so ist es auch mit einer seelischen Verzerrung, wenn ein Gefühlsmoment hinzukommt. Jemand meint, die Atome und der leere Raum seien die letzten Gründe der gesamten Welt[2] – die Vorstellung ist falsch, aber sie führt nicht zu einer Verletzung, zu beschleunigtem Puls, zu quälenden Schmerzen. Jemand nimmt an, der Reichtum sei das höchste Gut – dieser Irrtum enthält Gift, frißt an der Seele, verstört, läßt nicht schlafen, füllt mit ruhelosem Getriebensein, stößt von Felsen[3], würgt, nimmt die Fähigkeit, freimütig zu sprechen. Oder: Einige meinen, Tugend und Schlechtigkeit seien materielle Substanzen[4] – dieser Irrtum mag grotesk sein, aber es lohnt sich nicht, darüber zu klagen und zu jammern. Hingegen Urteile und Annahmen von der folgenden Art:

»›Du arme Tugend, so bist du nur ein Wort! Und ich
hab' dich geübt, als wärst du Wirklichkeit‹,

gemieden habe ich ›Unrecht, das Reichtum schafft‹ und ›Ausschweifung, aller Freuden Mutter‹[5]« – über solche Äußerungen kann man sich mit Fug und Recht beklagen und sogar empören;

καὶ πάθη καθάπερ εὐλὰς καὶ σκώληκας ἐντίκτουσι ταῖς ψυχαῖς παροῦσαι.

2. Οὐκοῦν καὶ περὶ ὧν ὁ λόγος, ἡ μὲν ἀθεότης B κρίσις οὖσα φαύλη τοῦ μηδὲν εἶναι „μακάριον καὶ ἄφθαρτον" εἰς ἀπάθειάν τινα δοκεῖ τῇ ἀπιστίᾳ τοῦ θείου περιφέρειν, καὶ τέλος ἐστὶν αὐτῇ τοῦ μὴ νομίζειν θεοὺς τὸ μὴ φοβεῖσθαι· τὴν δὲ δεισιδαιμονίαν μηνύει καὶ τοὔνομα δόξαν ἐμπαθῆ καὶ δέους ποιητικὴν ὑπόληψιν οὖσαν ἐκταπεινοῦντος καὶ συντρίβοντος τὸν ἄνθρωπον οἰόμενον μὲν εἶναι θεούς, εἶναι δὲ λυπηροὺς καὶ βλαβερούς. ἔοικε γὰρ ὁ μὲν ἄθεος ἀκίνητος εἶναι πρὸς τὸ θεῖον, ὁ δὲ δεισιδαίμων κινούμενος ὡς οὐ προσήκει διαστρέφεσθαι. ἡ γὰρ ἄγνοια τῷ μὲν ἀπιστίαν τοῦ ὠφελοῦντος ἐμπεποίηκε, τῷ δὲ καὶ δόξαν ὅτι βλάπτει C προστέθεικεν. ὅθεν ἡ μὲν ἀθεότης λόγος ἐστὶ διεψευσμένος, ἡ δὲ δεισιδαιμονία πάθος ἐκ λόγου ψευδοῦς ἐγγεγενημένον.

3a. Αἰσχρὰ μὲν δὴ πάντα τὰ τῆς ψυχῆς νοσήματα καὶ πάθη, τὸ δὲ γαῦρον ἐνίοις ὅμως καὶ ὑψηλὸν καὶ διηρμένον ἔνεστιν ὑπὸ κουφότητος, δραστηρίου δ' ὁρμῆς οὐδὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀπεστέρηται· ἀλλὰ τοῦτο δὴ καὶ τὸ κοινὸν ἔγκλημα παντὸς πάθους ἐστίν, ὅτι ταῖς πρακτικαῖς ὁρμαῖς ἐκβιαζόμενα κατεπείγει καὶ συντείνει τὸν λογισμόν. μόνος δ' ὁ φόβος, οὐχ ἧττον ὢν τόλμης ἐνδεὴς ἢ λογισμοῦ, ἄπρακτον ἔχει D καὶ ἄπορον καὶ ἀμήχανον τὸ ἀλόγιστον· ᾗ καὶ ‚δεῖμα' καὶ ‚τάρβος' αὐτοῦ τὸ ‚συνδέον' ὁμοῦ τὴν ψυχὴν καὶ ‚ταράττον' ὠνόμασται. φόβων δὲ πάντων ἀπρακτότατος καὶ ἀπορώτατος ὁ τῆς δεισιδαιμονίας. **3b.** οὐ φοβεῖται θάλασσαν ὁ μὴ πλέων οὐδὲ πόλεμον ὁ μὴ

denn sie erzeugen in der Seele, wenn sie dort eindringen, viele Krankheiten und Leiden gleichwie Würmer und Maden.

2. So ist es denn auch bei den Dingen, über die wir hier sprechen: Der Atheismus ist das verkehrte Urteil, es gäbe nichts »Seliges und Unvergängliches«[1], und in aller Regel führt der fehlende Glaube an das Göttliche eine Art Affektlosigkeit[2] herbei; bei ihm ist also das Ergebnis des Nicht-Glaubens an die Götter das Nicht-Fürchten. Der Aberglaube dagegen ist, wie schon das Wort[3] erkennen läßt, eine mit Emotionen verbundene Meinung, eine Annahme, die eine Furcht erzeugt, welche den Menschen bedrückt und peinigt, da er meint, daß Götter existierten, daß sie aber Leid und Schaden brächten. Man könnte sagen: Der Atheist ist im Ruhezustand bezüglich der Gottheit, der Abergläubische in einer abnormen Bewegung, die zu einer Verrenkung[4] führt. Denn der Irrtum hat bei dem ersteren Unglauben an eine hilfreiche Macht bewirkt, bei dem letzteren noch die Meinung hinzugefügt, daß sie Schaden bringe. So ist also der Atheismus eine irrige Lehre, der Aberglaube aber ein Affekt, der im Menschen aus einer falschen Lehre entsteht.

3a. Gewiß sind alle Krankheiten und Affektionen der Seele entstellend. Doch manche gehen einher mit feurigem Mut, hoher Gesinnung und gehobenem Selbstbewußtsein, weil ihnen das Niederdrückende fehlt; und an tatkräftigem Antrieb, so darf man sagen, fehlt es dabei keineswegs. Ja, dies ist gerade der allgemeine Vorwurf gegen alle Affekte, daß sie mit ihren Handlungsantrieben den Verstand überwältigen, vorwärtstreiben und in höchste Anspannung versetzen. Nur bei der Furcht, der es ebenso an Mut wie an vernünftiger Überlegung fehlt, ist die Unvernunft mit Untätigkeit, Rat- und Hilflosigkeit verbunden. Daher die Wörter »Angst« (*deîma*) und »Zagheit« (*tárbos*), die das bezeichnen, was die Seele gleichzeitig »bindet« (*syndéon*) und »verstört« (*tarátton*)[1]. Unter allen Arten von Furcht ist es aber der Aberglaube, der am meisten zu Untätigkeit und Hilflosigkeit führt. **3b.** Man hat keine Angst vor dem Meer, wenn man nicht auf einem Schiff fährt, nicht

στρατευόμενος οὐδὲ λῃστὰς ὁ οἰκουρῶν οὐδὲ συκοφάντην ὁ πένης οὐδὲ φθόνον ὁ ἰδιώτης, οὐδὲ σεισμὸν ἐν Γαλάταις οὐδὲ κεραυνὸν ἐν Αἰθίοψιν· ὁ δὲ θεοὺς δεδιὼς πάντα δέδιε, γῆν θάλατταν ἀέρα οὐρανὸν σκότος φῶς κληδόνα σιωπὴν ὄνειρον.

3c. Οἱ δοῦλοι τῶν δεσποτῶν ἐπιλανθάνονται καθ-
εύδοντες, τοῖς πεδήταις ἐπελαφρύνει τὸν δεσμὸν ὁ E
ὕπνος, φλεγμοναὶ περὶ τραύματα καὶ νομαὶ σαρκὸς θηριώδεις καὶ περιωδυνίαι κοιμωμένων ἀφίστανται.

„ὦ φίλον ὕπνου θέλγητρον ἐπίκουρον νόσου,
ὡς ἡδύ μοι προσῆλθες ἐν δέοντί γε“ –

τοῦτ' οὐ δίδωσιν εἰπεῖν ἡ δεισιδαιμονία· μόνη γὰρ οὐ σπένδεται πρὸς τὸν ὕπνον οὐδὲ τῇ ψυχῇ τότε γοῦν δίδωσιν ἀναπνεῦσαι καὶ ἀναθαρρῆσαι τὰς πικρὰς καὶ βαρείας περὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἀπωσαμένῃ, ἀλλ' ὥσπερ ἐν ἀσεβῶν χώρῳ τῷ ὕπνῳ τῶν δεισιδαιμόνων εἴδωλα φρικώδη καὶ τεράστια φάσματα καὶ Ποινάς τινας ἐγείρουσα καὶ στροβοῦσα τὴν ἀθλίαν ψυχὴν ἐκ
τῶν ὕπνων ἐκδιώκει τοῖς ὀνείροις μαστιζομένην καὶ F
κολαζομένην αὐτὴν ὑφ' αὑτῆς ὡς ὑφ' ἑτέρου, καὶ δεινὰ προστάγματα καὶ ἀλλόκοτα λαμβάνουσαν. 3d. εἶτ' ἐξαναστάντες οὐ κατεφρόνησαν οὐδ' ἐγέλασαν οὐδ' ᾔσθησαν ὅτι τῶν ταραξάντων οὐδὲν ἦν ἀληθινόν, ἀλλὰ σκιὰν φεύγοντες ἀπάτης οὐδὲν κακὸν ἐχούσης
ὕπαρ ἐξαπατῶσιν ἑαυτοὺς καὶ ταράττουσι, καὶ δαπα- 166
νῶσιν εἰς ἀγύρτας καὶ γόητας ἀνθρώπους ἐμπεσόντες λέγοντας·

vor dem Krieg, wenn man kein Soldat ist, nicht vor Straßenräubern, wenn man zu Hause bleibt, nicht vor einem Erpresser[1], wenn man arm ist, nicht vor Mißgunst, wenn man nicht an die Öffentlichkeit tritt, und auch nicht vor einem Erdbeben in Gallien und einem Blitzschlag in Äthiopien[2]. Wer aber Angst vor den Göttern hat, der fürchtet alles: Erde, Meer, Luft, Himmel, Finsternis, Licht, Rufe[3], Schweigen, Träume.

3c. Sklaven vergessen ihre Herren, wenn sie schlafen, Gefangenen macht der Schlaf ihre Fesseln leichter; entzündete Wunden, fressende Geschwüre im Fleisch und Schmerzzustände weichen, wenn man schläft.

»Freund Schlaf, du Zaubermacht, in Krankheit hilfsbereit,
wie süß ist mir dein Kommen jetzt zu rechter Zeit.«[1]

Dies auszurufen erlaubt der Aberglaube nicht. Er allein schließt keine Waffenruhe mit dem Schlaf; er läßt nicht einmal dann die Seele ihre quälenden und bedrückenden Meinungen über Gott abschütteln, so daß sie aufatmen und Mut schöpfen könnte. Er macht den Schlaf des Abergläubischen zur Hölle, weckt schaurige Erscheinungen auf, unheimliche Gespenster, Gestalten wie Rachegöttinnen; er scheucht und jagt die bedauernswerte Seele aus dem Schlaf empor, wo sie von ihren Träumen gepeitscht und gepeinigt wird – gepeinigt von sich selbst, so als ob es ein anderer wäre. Dazu erhält sie dann noch schlimme und bizarre Befehle. **3d.** Wenn dann die Menschen sich vom Schlaf erheben, setzen sie sich nicht etwa mit einem Lachen darüber hinweg und freuen sich, daß alles, was sie verstörte, unwirklich war, sondern sie lassen sich vom Schatten eines Truges jagen, der nach dem Erwachen eigentlich nichts Schlimmes mehr hat. Sie betrügen und beunruhigen sich selber und geben Geld aus für Bettelpriester und Zauberer, denen sie in die Hände fallen. Die sagen dann:

„ἀλλ εἴ σ' ἔνυπνον φάντασμα φοβεῖ,
χθονίας θ' Ἑκάτης κῶμον ἐδέξω',

τὴν περιμάκτριαν κάλει γραῦν καὶ βάπτισον σεαυτὸν εἰς θάλασσαν καὶ καθίσας ἐν τῇ γῇ διημέρευσον."

„ὦ βάρβαρ' ἐξευρόντες Ἕλληνες κακά"

τῇ δεισιδαιμονίᾳ· πηλώσεις, καταβορβορώσεις, σαββατισμούς, ῥίψεις ἐπὶ πρόσωπον, αἰσχρὰς προκαθίσεις, ἀλλοκότους προσκυνήσεις. 3e. „δικαίῳ τῷ στόματι" τοὺς κιθαρῳδοὺς ἐκέλευον ᾄδειν οἱ τὴν νόμιμον μουσικὴν σῴζειν δοκοῦντες· ἡμεῖς δὲ τοῖς B
θεοῖς ἀξιοῦμεν ὀρθῷ τῷ στόματι καὶ δικαίῳ προσεύχεσθαι, καὶ μὴ τὴν ἐπὶ τῶν σπλάγχνων μὲν γλῶτταν εἰ καθαρὰ καὶ ὀρθὴ σκοπεῖν, τὴν δ' ἑαυτῶν διαστρέφοντας καὶ μολύνοντας ἀτόποις ὀνόμασι καὶ ῥήμασι βαρβαρικοῖς καταισχύνειν καὶ παρανομεῖν εἰς τὸ θεῖον καὶ πάτριον ἀξίωμα τῆς εὐσεβείας. 3f. ἀλλ' ὅ γε κωμικὸς οὐκ ἀηδῶς εἴρηκέ που πρὸς τοὺς καταχρυσοῦντας τὰ κλινίδια καὶ καταργυροῦντας·

„ὅ τι μόνον ἡμῖν προῖκ' ἔδωκαν οἱ θεοί
τὸν ὕπνον, τί τοῦτο πολυτελὲς σαυτῷ ποιεῖς;"

ἔστι δὲ καὶ πρὸς τὸν δεισιδαίμονα εἰπεῖν· „ὅ τι οἱ θεοὶ C
λήθην κακῶν ἔδοσαν ἡμῖν καὶ ἀνάπαυσιν, τί τοῦτο κολαστήριον σαυτῷ ποιεῖς ἐπίμονον καὶ ὀδυνηρόν, τῆς ἀθλίας ψυχῆς εἰς ἄλλον ὕπνον ἀποδρᾶναι μὴ δυναμένης;" ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι· τῷ δὲ δεισιδαίμονι κοινὸς οὐδείς ἐστι κόσμος· οὔτε γὰρ ἐγρηγορὼς τῷ φρο-

»›Hat im Traum dich eine Erscheinung erschreckt,
ist von drunten der Hekate Heer dir genaht,‹[1]

dann ruf das alte Weib, das sich auf Reinigungen versteht[2], nimm ein Bad im Meer und verbringe einen ganzen Tag auf der Erde sitzend!«

»Ihr Griechen, welch Barbarenzeug habt ihr erdacht«[3]

– im Banne des Aberglaubens: Beschmieren mit Schmutz, Wälzen in Schlamm, Sabbatriten, Niederfallen aufs Gesicht, erniedrigendes Draußen-Sitzen, groteske Kniefälle[4]! **3e.** »Mit gerechtem Munde«[1] sollten die Kitharoden singen, so verlangten es die anerkannten Bewahrer der überlieferten Regeln in der Musenkunst; wir aber fordern, das Gebet zu den Göttern »mit gerechtem Munde« zu vollziehen. Wenn wir bei der Beschau eines Opfertieres prüfen, ob seine Zunge rein und recht gebildet ist, dann sollen wir nicht unsere eigene Zunge verdrehen, mit absurden Namen und barbarischen Wörtern[2] beschmutzen, die göttliche und altüberlieferte Würde der Frömmigkeit schänden und verletzen. **3f.** Der Komiker sagt irgendwo nicht ohne Witz zu Menschen, die ihre Bettgestelle versilbern und vergolden lassen:

»Das einzige, das uns Gott geschenkt gegeben hat,
den Schlaf, was machst du ihn dir zu einem teuren Gut?«[1]

Auch zu dem Abergläubischen kann man sagen: »Was die Götter uns zum Vergessen des Leides und zur Erholung[2] gegeben haben, warum machst du das zu einem Ort der andauernden, quälenden Strafe für dich, da die bedauernswerte Seele nicht zu einem anderen Ort entfliehen kann?« Heraklit sagt[3], die Menschen hätten im Wachen eine einzige gemeinsame Welt; die Schlafenden aber wendeten sich davon ab und einer je eigenen zu. Der Abergläubische jedoch hat überhaupt keine gemeinsame Welt,

νοῦντι χρῆται οὔτε κοιμώμενος ἀπαλλάττεται τοῦ ταράττοντος, ἀλλ' ὀνειρώττει μὲν ὁ λογισμός, ἐγρήγορε δ' ὁ φόβος ἀεί, φυγὴ δ' οὐκ ἔστιν οὐδὲ μετάστασις.

4a. Ἦν φοβερὸς ἐν Σάμῳ Πολυκράτης τύραννος, ἦν ἐν Κορίνθῳ Περίανδρος, ἀλλ' οὐδεὶς ἐφοβεῖτο D
τούτους μεταστὰς εἰς πόλιν ἐλευθέραν καὶ δημοκρατουμένην· ὁ δὲ τὴν τῶν θεῶν ἀρχὴν ὡς τυραννίδα φοβούμενος σκυθρωπὴν καὶ ἀπαραίτητον ποῦ μεταστῇ, ποῦ φύγῃ, ποίαν γῆν ἄθεον εὕρῃ, ποίαν θάλασσαν; εἰς τί καταδὺς τοῦ κόσμου μέρος καὶ ἀποκρύψας σεαυτόν, ὦ ταλαίπωρε, πιστεύσεις ὅτι τὸν θεὸν ἀποπέφευγας; ἔστι καὶ δούλοις νόμος ἐλευθερίαν ἀπογνοῦσι πρᾶσιν αἰτεῖσθαι καὶ δεσπότην μεταβάλλειν ἐπιεικέστερον· ἡ δὲ δεισιδαιμονία θεῶν ἀλλαγὴν οὐ δίδωσιν, οὐδ' ἔστιν εὑρεῖν ὃν οὐ φοβήσεται θεὸν ὁ φοβούμενος τοὺς πατρῴους καὶ γενεθλίους, ὁ φρίττων τοὺς σωτῆρας καὶ μει- E
λιχίους, τρέμων καὶ δεδοικὼς παρ' ὧν αἰτούμεθα πλοῦτον εὐπορίαν εἰρήνην ὁμόνοιαν ὄρθωσιν λόγων καὶ ἔργων τῶν ἀρίστων. εἶθ' οὗτοι τὸ δουλεύειν ἀτύχημα ἡγοῦνται καὶ λέγουσι·

> „δεινή τις ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ συμφορά
> δούλοις γενέσθαι δεσπότας τε δυσχερεῖς
> λαβεῖν“·

πόσῳ δὲ δεινότερον οἴεσθαι ἔχειν ἀνεκφεύκτους ἀναποδράστους ἀναποστάτους; ἔστι δούλῳ φεύξιμος βωμός, ἔστι καὶ λῃσταῖς ἀβέβηλα πολλὰ τῶν ἱερῶν, καὶ πολεμίους φεύγοντες ἂν ἀγάλματος λάβωνται ἢ ναοῦ, θαρροῦσιν· ὁ δὲ δεισιδαίμων ταῦτα

denn wenn er wach ist, betätigt er sein Denken nicht, und wenn er schläft, wird er nicht frei von dem Beunruhigenden: Stets ist seine Vernunft im Traum befangen und seine Angst wach; da gibt es kein Entkommen, keinen Wechsel.

4a. Gefürchtet war in Samos der Tyrann Polykrates, in Korinth Periander[1]; aber man mußte vor ihnen keine Angst mehr haben, wenn man in eine freie und demokratische Stadt ausgewandert war. Wer aber die Herrschaft der Götter fürchtet als eine finstere, unerbittliche Tyrannis, wohin soll der auswandern, wohin fliehen? Welches Land ohne Götter kann er finden, welches Meer? In welchem Teil des Weltalls kannst du untertauchen und dich verstecken, du Ärmster, wo du sicher sein könntest, daß du Gott entkommen bist? Sogar für Sklaven, die keine Hoffnung auf Freilassung haben, gibt es ein Gesetz, daß sie einen Verkauf verlangen[2] und zu einem milderen Herrn wechseln dürfen; aber der Aberglaube duldet keinen Tausch der Götter, und man könnte auch gar keinen Gott finden, den man nicht fürchtete, wenn man schon die angestammten Götter seines Geschlechtes fürchtet, wenn man zurückschaudert vor den »Errettern« und »Huldreichen«, wenn man zittert und zagt vor denen, die wir gewohnt sind anzuflehen um Reichtum, Wohlergehen, Frieden, Eintracht, Erfolg bei den edelsten Worten und Taten. Da halten diese Menschen die Sklaverei für ein Unglück und sagen:

> »Ein schlimmes Widerfahrnis ist's für Mann wie Frau,
> versklavt zu werden und zu einem harten Herrn
> zu kommen.«[3]

Aber wieviel schlimmer ist es noch, wenn man meint, unentrinnbare Herren zu haben, von denen nicht zu entlaufen, nicht zu desertieren ist! Für einen Sklaven gibt es einen Zufluchts-Altar, sogar für Räuber sind viele Heiligtümer eine unverletzliche Freistatt, und wer vor Feinden flieht, hat gute Hoffnung, wenn er einen Altar oder ein Heiligtum berühren[4] kann[5]. Der Abergläubi-

μάλιστα φρίττει καὶ φοβεῖται καὶ δέδοικεν, ἐν οἷς οἱ F
φοβούμενοι τὰ δεινότατα τὰς ἐλπίδας ἔχουσι. μὴ ἀπόσπα τὸν δεισιδαίμονα τῶν ἱερῶν· ἐνταῦθα κολάζεται καὶ τιμωρεῖται.

4b. Τί δεῖ μακρὰ λέγειν; „πέρας ἐστὶ τοῦ βίου πᾶσιν ἀνθρώποις ὁ θάνατος“· τῆς δὲ δεισιδαιμονίας οὐδ᾽ οὗτος, ἀλλ᾽ ὑπερβάλλει τοὺς ὅρους ἐπέκεινα τοῦ ζῆν, μακρότερον τοῦ βίου ποιοῦσα τὸν φόβον καὶ συνάπτουσα τῷ θανάτῳ κακῶν ἐπίνοιαν
ἀθανάτων, καὶ ὅτε παύεται πραγμάτων, ἄρχεσθαι 167
δοκοῦσα μὴ παυομένων. Ἄιδου τινὲς ἀνοίγονται πύλαι βαθεῖαι, καὶ ποταμοὶ πυρὸς ὁμοῦ καὶ Στυγὸς ἀπορρῶγες ἀνακεράννυνται, καὶ σκότος ἐμπίπλαται πολυφαντάστων εἰδώλων χαλεπὰς μὲν ὄψεις, οἰκτρὰς δὲ φωνὰς ἐπιφερόντων, δικασταὶ δὲ καὶ κολασταὶ καὶ χάσματα καὶ μυχοὶ μυρίων κακῶν γέμοντες. οὕτως ἡ κακοδαίμων δεισιδαιμονία τῇ περιττῇ πρὸς ἅπαν τὸ δοκοῦν δεινὸν εὐλαβείᾳ λανθάνει ἑαυτὴν ὑποβάλλουσα παντοίοις δεινοῖς.

5a. Τούτων οὐδὲν τῇ ἀθεότητι πρόσεστιν, ἀλλ᾽ ἡ μὲν ἄγνοια χαλεπή, καὶ τὸ παρορᾶν καὶ τυφλώττειν
περὶ τηλικαῦτα συμφορὰ μεγάλη ψυχῆς, ὥσπερ ὀμ- B
μάτων πολλῶν τὸ φανότατον καὶ κυριώτατον ἀπεσβεσμένης, τὴν τοῦ θεοῦ νόησιν, ταύτῃ δὲ τὸ ἐμπαθές, ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἑλκῶδες καὶ ταρακτικὸν καὶ καταδεδουλωμένον εὐθὺς πρόσεστι τῇ δόξῃ. μουσικήν φησιν ὁ Πλάτων ἐμμελείας καὶ εὐρυθμίας δημιουργὸν ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν οὐ τρυφῆς ἕνεκα καὶ κνήσεως ὤτων δοθῆναι, ἀλλὰ τὸ τῶν τῆς ψυχῆς περιόδων καὶ ἁρμονιῶν ταραχῶδες καὶ πεπλανημένον, ἐν σώματι μούσης τε καὶ χάριτος ἐνδείᾳ πολλαχῇ δι᾽ ἀκο-

sche aber entsetzt, fürchtet, ängstigt sich gerade vor dem, worauf Menschen in höchster Not sonst ihre Hoffnung setzen. Reiße den Abergläubischen nicht vom Heiligtum fort – gerade dort leidet er Strafe und Buße!

4b. Wozu bedarf es langer Reden? »Grenze des Lebens ist für alle Menschen der Tod«[1]; aber für den Aberglauben ist selbst dieser nicht die Grenze. Er dringt darüber hinaus ins Jenseits des Lebens, läßt die Furcht länger dauern als das Leben und verknüpft mit dem Tod die Vorstellung von Übeln über den Tod hinaus; wenn die Widrigkeiten des Lebens zu Ende gehen, stellt er sich vor, am Anfang von neuen Widrigkeiten zu sein, die nie zu Ende gehen. Hadespforten öffnen sich tief, Ströme von Feuer durchmischen sich mit Nebenarmen der Styx, und die Finsternis wimmelt von wirren Phantasiegestalten, die mit grausigen Bildern und jammervollen Tönen herandringen; Richter sind da und Henker und Abgründe und Klüfte, erfüllt mit unzählbaren Qualen[2]. So hat sich der unglückselige Aberglaube durch seine übergroße Behutsamkeit gegen alles, was ihm erschreckend scheint, ungewollt allen Arten von Schrecknissen ausgeliefert[3].

5a. Von alledem ist der Atheismus nicht behaftet. Zwar ist sein Irrtum schlimm: So bedeutende Dinge zu übersehen, blind dafür zu sein, ist ein großes Unglück für die Seele; es ist, als ob von ihren vielen Augen das hellste und das eigentlichste erloschen wäre, die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis. Mit der abergläubischen Einstellung jedoch ist sogleich, wie gesagt, das Affektive, das Geschwürartige, Verstörende, Knechtische verbunden. Platon sagt, die Musenkunst, die Schöpferin schöner Harmonien und Rhythmen, sei den Menschen von den Göttern nicht zum bloßen Vergnügen und zum Ohrenkitzel geschenkt worden; sondern wenn Verworrenheit und Ziellosigkeit in den Kreisläufen und Harmonien der Seele, weil es ihr im Leibe an musischer Anmut mangelt, auf mancherlei Art infolge von Zuchtlosigkeit und Disharmonie zum Ausbruch gekommen sei, so bringe die Musik wieder auf

λασίαν καὶ πλημμέλειαν ἐξυβρίζον, αὖθις εἰς τάξιν ἀνελίττουσαν οἰκείως καὶ περιάγουσαν παρεῖναι.

„ὅσσα δὲ μὴ πεφίληκε Ζεύς“, Πίνδαρος ἔφη, C
„ἀτύζονται βοάν
Πιερίδων ἀίοντα“·

καὶ γὰρ διαγριαίνεται καὶ ἀγανακτεῖ, καὶ τὰς τίγρεις φασὶ περιτυμπανιζομένας ἐκμαίνεσθαι καὶ ταράττεσθαι καὶ τέλος αὑτὰς διασπᾶν. ἔλαττον οὖν κακὸν οἷς διὰ κωφότητα καὶ πήρωσιν ἀκοῆς ἀπάθεια πρὸς μουσικὴν καὶ ἀναισθησία συμβέβηκεν.

5b. Ὁ Τειρεσίας ἐχρῆτο δυστυχίᾳ μὴ βλέπων τὰ τέκνα μηδὲ τοὺς συνήθεις, ὁ δ' Ἀθάμας μείζονι καὶ ἡ Ἀγαύη, βλέποντες ὡς λέοντας καὶ ἐλάφους· καὶ τῷ Ἡρακλεῖ δήπου μανέντι τοὺς υἱεῖς ἐλυσιτέλει μήτ' ἰδεῖν μήτ' αἰσθέσθαι παρόντας ἢ χρῆσθαι τοῖς φιλτάτοις D ὡς πολεμίοις. **6a.** τί οὖν; οὐ δοκεῖ σοι καὶ τὸ τῶν ἀθέων πρὸς τοὺς δεισιδαίμονας πάθος ἔχειν τοιαύτην διαφοράν; οἱ μὲν οὐχ ὁρῶσι τοὺς θεοὺς τὸ παράπαν, οἱ δὲ κακοὺς ὑπάρχειν νομίζουσιν· οἱ μὲν παρορῶσιν, οἱ δὲ δοξάζουσι φοβερὸν τὸ εὐμενὲς καὶ τυραννικὸν τὸ πατρικὸν καὶ βλαβερὸν τὸ κηδεμονικὸν καὶ τὸ ἀμήνιτον ἄγριον εἶναι καὶ θηριῶδες.

6b. Εἶτα χαλκοτύποις μὲν πείθονται καὶ λιθοξόοις καὶ κηροπλάσταις ἀνθρωπόμορφα τῶν θεῶν τὰ εἴδη ποιοῦσι καὶ πλάττουσι καὶ κατασκευάζουσι, καὶ τοιαῦτα προσκυνοῦσι· φιλοσόφων δε καὶ πολιτικῶν ἀνδρῶν καταφρονοῦσιν ἀποδεικνύντων τὴν τοῦ θεοῦ σεμνότητα μετὰ χρηστότητος καὶ μεγαλοφροσύνην E μετ' εὐμενείας καὶ κηδεμονίας. περίεστιν οὖν τοῖς μὲν ἀναισθησία καὶ ἀπιστία τῶν ὠφελούντων, τοῖς δὲ ταραχὴ καὶ φόβος πρὸς τὰ ὠφελοῦντα. καὶ ὅλως

vertraute Weise das Kreisen zur Ordnung zurück, lenke und begleite ihre Umläufe[1]. Pindar (*Pythie* 1,13) hat gesagt:

»Doch was auch immer dem Zeus nicht lieb ist, das entsetzet sich,
wenn es pierischen[2] Schall vernimmt«;

es wird wild und zornig davon; sogar Tiger sollen, wenn rund um sie Tamburine ertönen, in rasende Wut verfallen und sich in ihrer Kopflosigkeit schließlich gegenseitig zerreißen. Da ist es denn ein geringeres Übel, wenn man durch Taubheit und Verlust des Gehörs gegen Musik gleichgültig und unempfindlich ist.

5b. Für Tiresias war es ein Unglück, daß er seine Kinder und Angehörigen nicht sehen konnte, aber ein größeres für Athamas und Agaue, daß sie diese als Löwen und Hirsche sahen; für Herakles, als er in Wahnsinn verfiel, wäre es gewiß besser gewesen, seine Söhne nicht zu sehen und ihre Anwesenheit gar nicht wahrzunehmen, als seine nächsten Verwandten wie Feinde zu behandeln[1]. **6a.** Was folgt daraus? Meinst du nicht, daß zwischen der Verfassung von Atheisten und Abergläubischen der gleiche Unterschied besteht? Die einen sehen die Götter überhaupt nicht, die anderen glauben, sie seien böse; die einen übersehen sie, den anderen gilt das wohlwollende Wesen als angsterregend, das väterliche als tyrannisch, das fürsorgliche als schadenstiftend; das nachsichtige halten sie für bösartig wie ein wildes Tier.

6b. Sodann glauben sie den Bronzekünstlern, den Steinmetzen, den Wachsbildnern, die die Bilder der Götter menschengestaltig bilden, plastisch formen und ausschmücken, und vor solchen Bildern werfen sie sich nieder; aber auf Philosophen und Staatsmänner[1] geben sie nichts, wenn sie darlegen, daß Gott erhaben und dabei gütig ist, weltüberlegen und dabei wohlwollend und fürsorglich. Die Wirkung ist bei den einen Unempfänglichkeit und Unglaube für das Hilfreiche, bei den anderen Unruhe und Angst vor dem Hilfreichen. Um es allgemein zu sagen: Der

ἡ μὲν ἀθεότης ἀπάθεια πρὸς τὸ θεῖόν ἐστι μὴ νοοῦσα τὸ ἀγαθόν, ἡ δὲ δεισιδαιμονία πολυπάθεια κακὸν τὸ ἀγαθὸν ὑπονοοῦσα. φοβοῦνται τοὺς θεοὺς καὶ καταφεύγουσιν ἐπὶ τοὺς θεούς, κολακεύουσι καὶ λοιδοροῦσιν, εὔχονται καὶ καταμέμφονται.

6c. Κοινὸν ἀνθρώπων τὸ μὴ πάντα διευτυχεῖν·

„κεῖνοι γὰρ ἄνοσοι καὶ ἀγήραοι
πόνων τ' ἄπειροι, βαρυβόαν
πορθμὸν πεφευγότες Ἀχέροντος",

ὁ Πίνδαρός φησι, τὰ δ' ἀνθρώπινα πάθη καὶ πράγ- F
ματα μέμικται συντυχίαις ἄλλοτ' ἄλλως ῥεούσαις.
7a. φέρε δὴ πρῶτον ἐν τοῖς ἀβουλήτοις σκόπει τὸν
ἄθεον καὶ καταμάνθανε τὴν διάθεσιν, ἐὰν ᾖ τἆλλα
μέτριος, χρωμένου σιωπῇ τοῖς παροῦσι καὶ πορίζ-
οντος αὑτῷ βοηθείας καὶ παρηγορίας, ἂν δὲ δυσ-
φορῇ καὶ βαρυπαθῇ, πάντας ἐπὶ τὴν τύχην καὶ τὸ
αὐτόματον ἀπερειδομένου τοὺς ὀδυρμοὺς καὶ βο- 168
ῶντος, ὡς οὐδὲν κατὰ δίκην οὐδ' ἐκ προνοίας, ἀλλ'
ἅπαντα συγκεχυμένως καὶ ἀκρίτως φέρεται καὶ
σπαθᾶται τὰ τῶν ἀνθρώπων. **7b.** τοῦ δὲ δεισιδαίμονος
οὐχ οὗτος ὁ τρόπος, ἀλλὰ μικρότατον αὐτῷ κακὸν
τὸ συμπεπτωκός ἐστιν· ἄλλα κάθηται πάθη χα-
λεπὰ καὶ μεγάλα καὶ δυσαπάλλακτα τῇ λύπῃ προσ-
οικοδομῶν, καὶ προσεμφορῶν αὑτῷ δείματα καὶ
φόβους καὶ ὑποψίας καὶ ταραχάς, παντὶ θρήνῳ καὶ
παντὶ στεναγμῷ καθαπτόμενος· οὔτε γὰρ ἄνθρω-
πον οὔτε τύχην οὔτε καιρὸν οὔθ' αὑτόν, ἀλλὰ πάν-
των τὸν θεὸν αἰτιᾶται, κἀκεῖθεν ἐπ' αὐτὸν ἥκειν καὶ
φέρεσθαι ῥεῦμα δαιμόνιον ἄτης φησί, καὶ οὐ δυσ- B

Atheismus ist eine Empfindungslosigkeit gegenüber dem Göttlichen, welche das Gute nicht bemerkt; der Aberglaube ein Übermaß an Empfindlichkeit, das im Guten das Böse wittert – man fürchtet die Götter und sucht doch Zuflucht bei ihnen, man schmeichelt ihnen und schmäht sie, man betet zu ihnen und bekrittelt sie.

6c. Gemeinsames Los der Menschen ist es, nicht überall vom Glück begleitet zu sein.

> »Jene[1] sind ja von Alter und Krankheit frei
> und ohne Leid; der tosenden Furt
> des Stromes Acheron sind sie enthoben«,

wie Pindar (*Fr.* 143) sagt; die Schicksale und Nöte der Menschen dagegen sind von Zufällen durchsetzt, die ihren Lauf bald so, bald anders nehmen. **7a.** So stelle dir zuerst den Atheisten vor Augen in einer Lage, wo seine Wünsche durchkreuzt werden, und beobachte seine Einstellung. Wenn er ansonsten ein rechter Mann ist, wird er das Geschehen schweigend hinnehmen und bei sich selbst Hilfe und Trost suchen. Wenn er aber das Unglück nicht ertragen kann und tief getroffen ist, wird er all sein Jammern gegen Tyche, den Zufall, richten und ausrufen: Nichts geschehe nach Recht und vorsorgendem Plan; die Dinge der Menschen trieben allesamt in verworrenem Durcheinander unterschiedslos dahin und würden sinnlos vertan. **7b.** Die Art des Abergläubischen ist ganz anders. Das Unglück, das ihn getroffen hat, ist noch das geringste Übel; er sitzt da und baut selber sein Leid weiter aus, fügt ihm große und schwere Gemütsbewegungen hinzu, die kaum mehr zu überwinden sind; er überhäuft sich selbst mit neuen Ängsten, Schrecken, bösen Ahnungen und Aufregungen; mit jeder Klage, jedem Seufzer trifft er sich ins Mark; denn weder in einem Menschen noch im Zufall, noch in den Umständen, noch in sich selbst sieht er die Ursache, sondern für alles in den Göttern; von dort sei das Verhängnis wie ein reißender Strom von dämonischer Macht

τυχῆς ὤν, ἀλλὰ θεομισής τις ἄνθρωπος ὑπὸ τῶν θεῶν κολάζεσθαι καὶ δίκην διδόναι, πάντα πάσχειν προσηκόντως δι' αὑτὸν ὑπονοῶν.

7c. Νοσῶν τε ὁ ἄθεος ἐκλογίζεται καὶ ἀναμιμνήσκεται πλησμονὰς αὑτοῦ καὶ οἰνώσεις καὶ ἀταξίας περὶ δίαιταν ἢ κόπους ὑπερβάλλοντας ἢ μεταβολὰς ἀέρων ἀήθεις καὶ τόπων, ἔπειτα προσκρούσας ἐν πολιτείαις καὶ περιπεσὼν ἀδοξίαις πρὸς ὄχλον ἢ διαβολαῖς πρὸς ἡγεμόνα τὴν αἰτίαν ἐξ αὑτοῦ καὶ τῶν περὶ αὑτὸν ἀνασκοπεῖ·

„πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ
ἐτελέσθη;"

τῷ δὲ δεισιδαίμονι καὶ σώματος ἀρρωστία πᾶσα καὶ C χρημάτων ἀποβολὴ καὶ τέκνων θάνατοι καὶ περὶ πολιτικὰς πράξεις δυσημερίαι καὶ ἀποτεύξεις πληγαὶ θεοῦ καὶ προσβολαὶ δαίμονος λέγονται. ὅθεν οὐδὲ τολμᾷ βοηθεῖν οὐδὲ διαλύειν τὸ συμβεβηκὸς οὐδὲ θεραπεύειν οὐδ' ἀντιτάττεσθαι, μὴ δόξῃ θεομαχεῖν καὶ ἀντιτείνειν κολαζόμενος, ἀλλ' ὠθεῖται μὲν ἔξω νοσοῦντος ὁ ἰατρός, ἀποκλείεται δὲ πενθοῦντος ὁ νουθετῶν καὶ παραμυθούμενος φιλόσοφος. 7d. „ἔα με", φησίν, „ἄνθρωπε, διδόναι δίκην, τὸν ἀσεβῆ, τὸν ἐπάρατον τὸν θεοῖς καὶ δαίμοσι μεμισημένον." ἔστιν ἀνθρώπου μὴ πεπεισμένου θεοὺς εἶναι, λυπουμένου D δ' ἄλλως καὶ περιπαθοῦντος ἀπομάξαι δάκρυον, ἀποκεῖραι κόμην, ἀφελέσθαι τὸ ἱμάτιον· τὸν δὲ δεισιδαίμονα πῶς ἂν προσείποις ἢ πῇ βοηθήσεις; ἔξω κάθηται σακκίον ἔχων ἢ περιεζωσμένος ῥάκεσι ῥυπαροῖς, πολλάκις δὲ γυμνὸς ἐν πηλῷ κυλινδούμενος ἐξαγορεύει τινὰς ἁμαρτίας αὑτοῦ καὶ πλημμελείας,

über ihn gekommen. Er sei kein vom Unglück verfolgter, sondern ein gottverhaßter Mensch und werde darum von den Göttern gezüchtigt und zur Rechenschaft gezogen. So deutet er sein Leiden als wohlverdient, selbst zugezogen.

7c. Bei einer Krankheit stellt der Atheist rationale Überlegungen an und besinnt sich auf Unmäßigkeiten beim Essen und Trinken, auf Verstöße gegen eine gesunde Lebensweise, übertriebene Anstrengungen, ungewohnten Wechsel von Luft und Umgebung[1]. Wenn er ferner in öffentlichen Tätigkeiten Mißerfolg hat, die Gunst des Volkes verliert oder bei einem hohen Beamten verleumdet wird, so sucht er die Ursache bei sich und in seinen eigenen Angelegenheiten:

> »Worin hab ich gefehlt? Was getan? Welche Pflicht nicht erfüllet?«[2]

Der Abergläubische dagegen erklärt alles – Krankheiten des Körpers, Verlust des Vermögens, Tod von Kindern, auch Widrigkeiten und Mißerfolge in politischen Tätigkeiten – als Schläge Gottes und Anfechtungen eines Dämons. Darum wagt er es nicht einmal, Maßnahmen dagegen zu ergreifen, das Geschehene abzumildern, Heilung zu suchen, Widerstand zu leisten, damit es nicht aussieht, als kämpfe er gegen Gott und widersetze sich der Strafe. Wenn er krank ist, wird der Arzt aus dem Haus gewiesen; wenn er trauert, wird der mahnende und tröstende Philosoph[3] nicht zugelassen. **7d.** »Laß mich, Mensch«, sagt er, »meine Strafe abbüßen, mich Gottlosen, mich Verfluchten, der Göttern und Dämonen verhaßt ist.« Man kann einem Menschen, der nicht an das Dasein von Göttern glaubt und aus irgendwelchen Gründen Leid und Schmerz empfindet, die Tränen abwischen, das Haar abschneiden, das Gewand wegziehen[1]; aber ein Abergläubischer – wie soll man ihn ansprechen, wie kann man ihm helfen? Er sitzt im Freien, in elendes Sacktuch[2] gehüllt oder mit schmutzigen Lumpen umgürtet, immer wieder wälzt er sich nackt im

ὡς τόδε φαγόντος ἢ πιόντος ἢ βαδίσαντος ὁδὸν ἣν
οὐκ εἴα τὸ δαιμόνιον. ἂν δ' ἄριστα πράττῃ καὶ συνῇ
πράῳ δεισιδαιμονίᾳ, περιθεούμενος οἴκοι κάθηται
καὶ περιματτόμενος, αἱ δὲ γρᾶες „καθάπερ πατ-
τάλῳ", φησὶν ὁ Βίων, „ὅ τι ἂν τύχωσιν αὐτῷ περιάπ-
τουσι φέρουσαι καὶ περιαρτῶσι".

8a. Τὸν Τηρίβαζόν φασιν ὑπὸ τῶν Περσῶν συλ- E
λαμβανόμενον σπάσασθαί τε τὸν ἀκινάκην, εὔρω-
στον ὄντα, καὶ διαμάχεσθαι, μαρτυρομένων δὲ καὶ
βοώντων ὅτι συλλαμβάνουσιν αὐτὸν βασιλέως
κελεύσαντος, αὐτίκα τὸ ξίφος καταβαλεῖν καὶ τὼ
χεῖρε συνδῆσαι παρασχεῖν. ἆρ' οὖν οὐχ ὅμοιόν
ἐστι τὸ γιγνόμενον; οἱ μὲν ἄλλοι διαμάχονται συμ-
φοραῖς καὶ διωθοῦνται τὰ πράγματα φυγὰς ἑαυ-
τοῖς μηχανώμενοι καὶ παρατροπὰς τῶν ἀβουλήτων,
ὁ δὲ δεισιδαίμων οὐθενὸς ἀκούσας, αὐτὸς πρὸς αὐ-
τὸν εἰπών· „ταῦτα πάσχεις, ὦ κακόδαιμον, ἐκ προ-
νοίας καὶ θεοῦ κελεύοντος" ἔρριψε πᾶσαν ἐλπίδα,
προήκατο ἑαυτόν, ἔφυγε, διεκρούσατο τοὺς βο- F
ηθοῦντας.

8b. Πολλὰ τῶν μετρίων κακῶν ὀλέθρια ποιοῦσιν αἱ
δεισιδαιμονίαι. Μίδας ὁ παλαιός, ὡς ἔοικεν, ἔκ τινων
ἐνυπνίων ἀθυμῶν καὶ ταραττόμενος οὕτω κακῶς
ἔσχε τὴν ψυχήν, ὥσθ' ἑκουσίως ἀποθανεῖν αἷμα ταύ-
ρου πιών. ὁ δὲ τῶν Μεσσηνίων βασιλεὺς Ἀριστό-
δημος ἐν τῷ πρὸς Λακεδαιμονίους πολέμῳ, κυνῶν
λύκοις ὠρυσαμένων ὅμοια καὶ περὶ τὴν ἑστίαν αὐτοῦ
τὴν πατρῴαν ἀγρώστεως ἀναβλαστανούσης καὶ τῶν
μάντεων τὰ σημεῖα φοβουμένων, ἐξαθυμήσας καὶ
κατασβεσθεὶς ταῖς ἐλπίσιν αὐτὸς ἑαυτὸν ἀπέσφαξεν.
ἦν δ' ἴσως καὶ Νικίᾳ τῷ Ἀθηναίων στρατηγῷ κρεῖτ- 169
τον οὕτως ἀπαλλαγῆναι τῶς δεισιδαιμονίας ὡς Μί-

Schlamm und bekennt irgendwelche Sünden und Verfehlungen, die er begangen hat[3], etwa daß er dies oder jenes gegessen oder getrunken hat oder einen Weg gegangen ist, den die dämonische Macht verboten hatte. Im günstigsten Fall, wenn er nur von einer milden Art des Aberglaubens befallen ist, sitzt er zu Hause, umräuchert und von allen Seiten abgerieben[4], und die alten Frauen »schleppen«, wie Bion[5] sagt, »irgendwelches Zeug heran, das sie ihm wie einem Kleiderstock umbinden und umhängen«.

8a. Von Tiribazos[1] wird berichtet: Als die Perser ihn in Haft nehmen wollten, habe er seinen Dolch gezogen – er war ein kräftiger Mann – und sich zur Wehr gesetzt; aber als sie laut schrien und beteuerten, es sei der Befehl des Königs, ihn zu verhaften, da habe er gleich das Schwert fallen gelassen und sich die Hände fesseln lassen. Ist nicht das, was im Fall des Abergläubischen geschieht, ganz ähnlich? Andere Menschen setzen sich gegen Mißgeschicke zur Wehr und halten Widrigkeiten von sich ab, indem sie für sich selbst Mittel ersinnen, das Unwillkommene zu vermeiden und abzulenken; der Abergläubische aber sagt zu sich selbst – er braucht es von niemand zu hören –: »Das geschieht dir, Unglückseliger, nach Plan und Anordnung Gottes«, und dann läßt er alle Hoffnung fahren, gibt sich selbst auf, meidet und vertreibt alle, die ihm helfen wollen.

8b. Viele Übel gibt es, die nicht besonders schlimm sind, aber durch abergläubische Anwandlungen zu verhängnisvoller Wirkung kommen. Der alte Midas[1] soll durch gewisse Träume bedrückt und verstört gewesen sein; sein seelischer Zustand verschlechterte sich derart, daß er freiwillig den Tod durch Trinken von Stierblut suchte. Der König von Messenien, Aristodemos, stand im Krieg gegen Sparta[2]; da heulten Hunde gleich Wölfen, und um seinen häuslichen Herd sproßte Feldgras[3] empor; die Zeichendeuter knüpften Befürchtungen an diese Zeichen; da verlor er den Mut, seine Hoffnungen erloschen, und er erstach sich selbst. Vielleicht wäre es auch für den athenischen Feldherrn Nikias besser gewesen, er hätte aus seinen abergläubischen Ängsten

δας ἢ Ἀριστόδημος ἢ φοβηθέντι τὴν σκιὰν ἐκλιπούσης τῆς σελήνης καθῆσθαι περιτειχιζόμενον ὑπὸ τῶν πολεμίων, εἶθ᾽ ὁμοῦ τέτταρσι μυριάσιν ἀνθρώπων φονευθέντων ἢ ζώντων ἁλόντων ὑποχείριον γενέσθαι καὶ δυσκλεῶς ἀποθανεῖν. οὐ γὰρ γῆς ἀντίφραξις ἐν μέσῳ γενομένης φοβερὸν, οὐδὲ δεινὸν ἐν καιρῷ περιόδων σκιᾶς πρὸς σελήνην ἀπάντησις, ἀλλὰ δεινὸν τὸ τῆς δεισιδαιμονίας σκότος ἐμπεσόντος ἀνθρώπου συγχέαι καὶ τυφλῶσαι λογισμὸν ἐν πράγμασι μάλιστα λογισμοῦ δεομένοις.

8c. „Γλαῦχ᾽, ὅρα, βαθὺς γὰρ ἤδη B
κύμασιν ταράσσεται
πόντος, ἀμφὶ δ᾽ ἄκρα Γυρέων
ὀρθὸν ἵσταται νέφος,
σῆμα χειμῶνος“·

τοῦτ᾽ ἰδὼν κυβερνήτης εὔχεται μὲν ὑπεκφυγεῖν καὶ θεοὺς ἐπικαλεῖται σωτῆρας, εὐχόμενος δὲ τὸν οἴακα προσάγει, τὴν κεραίαν ὑφίησι,

„φεύγει μέγα λαῖφος ὑποστολίσας
ἐρεβώδεος ἐκ θαλάσσας.“

ὁ Ἡσίοδος κελεύει πρὸ ἀρότου καὶ σπόρου τὸν γεωργὸν

„εὔχεσθαι Διὶ χθονίῳ Δημήτερί θ᾽ ἁγνῇ“

τῆς ἐκέτλης ἐχόμενον, Ὅμηρος δὲ τὸν Αἴαντά φησι τῷ Ἕκτορι μέλλοντα μονομαχεῖν εὔχεσθαι κελεύειν τοὺς Ἕλληνας ὑπὲρ αὐτοῦ τοῖς θεοῖς, εἶτ᾽ εὐχομένων C

denselben Ausweg gesucht wie Midas oder Aristodemos, statt daß er aus Angst vor dem Schatten[4] bei einer Mondfinsternis still sitzenblieb und sich von den Feinden ummauern ließ, bis er sich schließlich zusammen mit 40000 Menschen, die erschlagen oder lebend gefangen wurden, ergeben mußte und ruhmlos starb. Denn es ist kein Anlaß zur Furcht, wenn die Erde in die Mitte tritt und die Sicht versperrt[5], und nichts Schlimmes, wenn zu einer bestimmten Zeit der Umläufe ihr Schatten dem Monde begegnet; schlimm ist es vielmehr, wenn das Dunkel des Aberglaubens, in das ein Mensch gerät, seine Vernunft verwirrt und blind macht, wenn die Lage der Dinge vernünftiger Überlegung besonders dringend bedarf.

8c. »Glaukos, sieh, wie schon die tiefe
See von Wellen aufgeregt,
Wie dort überm Kap von Gyrai
senkrecht eine Wolke steht,
Sturm verkündend.«[1]

Wenn ein Steuermann das sieht, betet er zwar um Entrinnen und ruft die rettenden Götter[2] herbei, aber während des Gebetes packt er die Ruderpinne fester und läßt die Rahe herab;

»das große Segel streicht er und sucht
die Flucht aus dem finster drohenden Meere.«[3]

Hesiod (*Werke und Tage* 465–467) schreibt dem Landmann vor, er solle vor dem Pflügen und Säen

»beten zum Zeus in der Tiefe und zu Demeter, der reinen«,

während er die Hand am Pflugsterz habe. Homer (*Ilias* 7,193f.) läßt Aias, als er mit Hektor einen Zweikampf austragen will, den Griechen befehlen, für ihn zu Zeus zu beten; dann legt er, wäh-

ἐκείνων ὁπλίζεσθαι. καὶ ὁ Ἀγαμέμνων ὅτε τοῖς μαχομένοις προσέταξεν

„εὖ μέν τις δόρυ θηξάσθω, εὖ δ' ἀσπίδα θέσθω",

τότε παρὰ τοῦ Διὸς αἰτεῖ

"δός με κατὰ πρηνὲς βαλέειν Πριάμοιο
μέλαθρον"·

ἀρετῆς γὰρ ἐλπὶς ὁ θεός ἐστιν, οὐ δειλίας πρόφασις. ἀλλ' Ἰουδαῖοι σαββάτων ὄντων ἐν ἀγνάπτοις καθεζόμενοι τῶν πολεμίων κλίμακας προστιθέντων καὶ τὰ τείχη καταλαμβανόντων οὐκ ἀνέστησαν, ἀλλ' ἔμειναν ὥσπερ ἐν σαγήνῃ μιᾷ τῇ δεισιδαιμονίᾳ συνδεδεμένοι.

9a. Τοιαύτη μὲν ἐν τοῖς ἀβουλήτοις καὶ περιστατικοῖς λεγομένοις πράγμασι καὶ καιροῖς ἡ δεισιδαι- D
μονία, βελτίων δ' οὐδὲν ἐν τοῖς ἡδίοσι τῆς ἀθεότητος. ἥδιστα δὲ τοῖς ἀνθρώποις ἑορταὶ καὶ εἰλαπίναι πρὸς ἱεροῖς καὶ μυήσεις καὶ ὀργιασμοὶ καὶ κατευχαὶ θεῶν καὶ προσκυνήσεις. ἐνταῦθα τοίνυν σκόπει τὸν ἄθεον, γελῶντα μὲν μανικὸν καὶ Σαρδάνιον γέλωτα τοῖς ποιουμένοις καί που παραφθεγγόμενον ἀτρέμα πρὸς τοὺς συνήθεις ὅτι τετύφωνται καὶ δαιμονῶσιν οἱ θεοῖς ταῦτα δρᾶσθαι νομίζοντες, ἄλλο δ' οὐδὲν ἔχοντα κακόν. **9b.** ὁ δὲ δεισιδαίμω βούλεται μέν, οὐ δύναται δὲ χαίρειν οὐδ' ἥδεσθαι,

„πόλις δ' ὁμοῦ μὲν θυμιαμάτων γέμει,
ὁμοῦ δὲ παιάνων τε καὶ στεναγμάτων"

rend sie beten, die Rüstung an. Agamemnon (*Ilias* 2,382) gibt den Kämpfern die Anweisung:

»Jeder schärfe den Speer jetzt gut und richte den Schild her«;

danach bittet er Zeus (*Ilias* 2,414):

»Gib mir, des Priamos Halle herab zu Boden zu schmettern.«

Denn Gott ist Hoffnung auf mannhafte Bewährung, nicht Vorwand der Feigheit. Die Juden dagegen haben, weil Sabbat war, in ungewaschenen Kleidern stillgesessen und sind, während die Feinde Leitern anlegten und die Mauern einnahmen, nicht aufgestanden, sondern saßen gleichsam in einem einzigen Schleppnetz, vom Aberglauben aneinandergefesselt[4].

9a. Dies sind Eigenschaften des Aberglaubens, die sich in solchen Lagen zeigen, die man »ungewollte« und »Zwangslagen« nennt[1]. In erfreulichen Lagen steht er beim Vergleich mit dem Atheismus nicht besser da. Besonders freudvoll sind für den Menschen Feste und Schmäuse bei Heiligtümern[2], Einweihungen in Mysterien, geheime Riten, Anrufungen und Huldigungen an die Götter. Da schau dir den Atheisten an! Er bricht über diese Begehungen in ein sinnloses, unnatürliches Lachen aus und äußert unterdessen wohl auch unauffällig zu seinen Freunden: Verblendet und besessen müßten die Leute sein, die meinten, diese Riten seien wirklich an Götter gerichtet; aber weiter macht ihm das keine Beschwer[3]. **9b.** Der Abergläubische dagegen möchte sich zwar freuen und genießen, aber er kann es nicht:

»Die Stadt ist voll von Weihrauchduft; zur gleichen Zeit
erklingen fromme Lieder und des Jammers Ton«[1]

ἡ ψυχὴ τοῦ δεισιδαίμονος. ἐστεφανωμένος ὠχριᾷ, E
θύει καὶ φοβεῖται, εὔχεται φωνῇ παλλομένῃ καὶ χερ-
σὶν ἐπιθυμιᾷ τρεμούσαις, καὶ ὅλως ἀποδείκνυσι τὸν
Πυθαγόρου λόγον φλύαρον εἰπόντος ὅτι „βέλτιστοι
γιγνόμεθα πρὸς τοὺς θεοὺς βαδίζοντες“· τότε γὰρ
ἀθλιώτατα καὶ κάκιστα πράττουσιν οἱ δεισιδαίμονες,
ὥσπερ ἄρκτων φωλεοῖς ἢ χειαῖς δρακόντων ἢ μυχοῖς
κητῶν τοῖς τῶν θεῶν μεγάροις ἢ ἀνακτόροις προσ-
ιόντες.

10a. Ὅθεν ἔμοιγε καὶ θαυμάζειν ἔπεισι τοὺς τὴν
ἀθεότητα φάσκοντας ἀσέβειαν εἶναι, μὴ φάσ-
κοντας δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν. καίτοι γ' Ἀναξαγόρας
δίκην ἔφυγεν ἀσεβείας ἐπὶ τῷ λίθον εἰπεῖν τὸν
ἥλιον, Κιμμερίους δ' οὐδεὶς εἶπεν ἀσεβεῖς, ὅτι τὸν F
ἥλιον οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν νομίζουσι. τί σὺ λέγεις;
ὁ μὴ νομίζων θεοὺς εἶναι ἀνόσιός ἐστιν, ὁ δὲ τοι-
ούτους νομίζων, οἵους οἱ δεισιδαίμονες, οὐ μακρῷ
δόξαις ἀνοσιωτέραις σύνεστιν; ἐγὼ γοῦν ἂν
ἐθέλοιμι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους λέγειν περὶ ἐμοῦ
μήτε γεγονέναι τὸ παράπαν μήτ' εἶναι Πλούταρχον
ἢ λέγειν ὅτι „Πλούταρχός ἐστιν ἄνθρωπος ἀβέβαι-
ος εὐμετάβολος, εὐχερὴς πρὸς ὀργήν, ἐπὶ τοῖς τυ-
χοῦσι τιμωρητικός, μικρόλυπος· ἂν καλῶν ἐπὶ δεῖπ-
νον ἑτέρους παραλίπῃς ἐπεῖνον, ἂν ἀσχολίας σοι
γενομένης ἐπὶ θύρας μὴ ἔλθῃς ἢ μὴ προσείπῃς, διέ-
δεταί σου τὸ σῶμα προσφὺς ἢ συλλαβὼν ἀποτυμπα-
νιεῖ τὸ παιδίον, ἢ θηρίον ἔχων τοῖς καρποῖς ἐφήσει
καὶ λυμανεῖται τὴν ὀπώραν.“

10b. Τοῦ Τιμοθέου τὴν Ἄρτεμιν ᾄδοντος ἐν
Ἀθήναις καὶ λέγοντος·

„θυιάδα φοιβάδα μαινάδα λυσσάδα“

– nämlich in der Seele des Abergläubischen. Er ist bekränzt und dabei bleich; er opfert und ängstigt sich; er betet mit schwankender Stimme und räuchert mit zitternden Händen; und mit allem beweist er, daß Pythagoras den Mund zu voll genommen hat, als er sagte: »Wir sind in der besten Verfassung, wenn wir zu den Göttern schreiten«[2] – denn die Abergläubischen sind dann in der elendesten, schlimmsten Verfassung, wenn sie sich den Hallen und Herrschersitzen der Götter nahen, als wären es Bärenhöhlen, Schlangenlöcher oder Schlupfwinkel von Meeresungeheuern.

10a. Aus diesen Gründen kommt es mir seltsam vor, daß man wohl den Atheismus als gottlos erklärt, aber nicht auch den Aberglauben. Man hat doch Anaxagoras den Prozeß gemacht, weil er die Sonne als einen Stein erklärte, aber die Kimmerier hat niemand dafür als gottlos bezeichnet, daß sie überhaupt nicht an die Existenz der Sonne glauben[1]. Was meinst du? Wer nicht an die Existenz der Götter glaubt, ist unfromm; aber wer ihnen solche Eigenschaften zuschreibt, wie die Abergläubischen es tun, hegt der nicht weit gottlosere Ansichten? Ich selbst möchte jedenfalls lieber, daß die Menschen über mich sagten, Plutarch sei gar nicht geboren und existiere nicht, als daß sie sagten: »Plutarch ist ein unzuverlässiger Mensch, der leicht seinen Sinn ändert; er neigt zum Jähzorn, ist rachsüchtig beim geringsten Anlaß, leicht verletzt; wenn du andere zu einem Essen einlädst und ihn übergehst, oder wenn du ihn, weil du gerade keine Zeit hast, nicht in seinem Haus besuchst oder begrüßt, dann wird er dir die Zähne in den Leib schlagen und dich zerfleischen, oder dein Kind entführen und zu Tode prügeln, oder ein Tier, das er sich hält, auf deine Felder loslassen und die reifen Früchte verderben.«[2]

10b. Als Timotheus in Athen Artemis besang und ein Vers lautete[1]:

»Schwärmende, Kündende, Rasende, Wütende«,

Κινησίας ὁ μελοποιὸς ἐκ τῶν θεατῶν ἀναστάς· „τοιαύτη σοι“, εἶπε, „θυγάτηρ γένοιτο.“ καὶ μὴν ὅμοια B τούτοις καὶ χείρω περὶ Ἀρτέμιδος οἱ δεισιδαίμονες ὑπολαμβάνουσιν· „αἴτε κα ἀπ' ἀγχόνας ἀίξασα, αἴτε κα λεχοῦν διακναίσασα, αἴτε κ' ἂν νεκρὸς μολοῦσα πεφυρμένα ἐσέλθῃς αἴτε κα ἐκ τριόδων καθαρμάτεσσιν ἐπισπωμένα τῷ παλαμναίῳ συμπλεχθεῖσα ...“ οὐδὲν δὲ τούτων ἐπιεικέστερα φρονοῦσι περὶ Ἀπόλλωνος, περὶ Ἥρας, περὶ Ἀφροδίτης· πάντας γὰρ τούτους τρέμουσι καὶ δεδοίκασι. καίτοι τί τοιοῦτον ἡ Νιόβη περὶ τῆς Λητοῦς ἐβλασφήμησεν, οἷον ἡ δεισιδαιμονία πέπεικε περὶ τῆς θεοῦ τοὺς ἄφρονας, ὡς ἄρα λοιδορηθεῖσα κατετόξευσε τῆς ἀθλίας γυναικός

„ἓξ μὲν θυγατέρας, ἓξ δ' υἱεῖς ἡβώοντας“; C

οὕτως ἄπληστος ἀλλοτρίων κακῶν ἦν καὶ ἀνίλαστος. εἰ γὰρ ἀληθῶς ἡ θεὸς χολὴν εἶχε καὶ μισοπόνηρος ἦν καὶ ἤλγει κακῶς ἀκούουσα καὶ μὴ κατεγέλα τῆς ἀνθρωπίνης ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας ἀλλ' ἠγανάκτει, τούτους ἔδει τοξεῦσαι τοὺς τοσαύτην ὠμότητα καὶ πικρίαν καταψευδομένους αὐτῆς καὶ τοιαῦτα γράφοντας καὶ λέγοντας. τῆς γοῦν Ἑκάβης προβαλλόμεθα τὴν πικρίαν ὡς βάρβαρον καὶ θηριώδη λεγούσης·

„τοῦ ἐγὼ μέσον ἧπαρ ἔχοιμι
ἐσθέμεναι προσφῦσα“·

τὴν δὲ Συρίαν θεὸν οἱ δεισιδαίμονες νομίζουσιν, ἂν μαινίδα τις ἢ ἀφύας φάγῃ, τὰ ἀντικνήμια διεσθίειν, ἕλκεσι τὸ σῶμα πιμπράναι, συντήκειν τὸ ἧπαρ. D

11. Ἆρ' οὖν τὸ μὲν λέγειν τὰ φαῦλα περὶ τῶν θεῶν

da soll der lyrische Dichter Kinesias im Publikum aufgestanden sein und gerufen haben: »So eine Tochter wünsche ich dir!« Dabei haben die Abergläubischen ähnliche und noch ärgere Vorstellungen von Artemis: »Ob du von einer Erhängten hergestürmt kommst, ob du gerade eine Frau in Wehen erwürgt hast, ob du vom Umherstreifen unter Leichen mit Schmutz beschmiert bist, wenn du zu uns trittst, ob von Dreiwegen her, wohin dich abgewaschenes Blut gezogen, wo du den Mörder umarmt hast ...«[2] Und ebenso unwürdig denkt man von Apollon, von Hera, von Aphrodite; vor ihnen allen zittert und zagt man. Waren denn die Lästerungen, die Niobe gegen Leto ausgesprochen hat, ebenso schlimm wie das, was der Aberglaube die Toren von der Göttin glauben gemacht hat: daß sie, weil sie sich beschimpft fühlte, mit ihren Pfeilen der unglückseligen Frau

»Töchter sechs an der Zahl, sechs Söhne in kräftiger Jugend«[3]

erschoß? So unersättlich war sie an fremdem Leid, so unversöhnlich! Wenn die Göttin in Wahrheit zum Groll fähig wäre, unnachsichtig, durch Verleumdungen verletzbar, und wenn sie über die menschliche Dummheit und Unwissenheit nicht lachte, sondern empört wäre, dann müßte sie die erschießen, die ihr solche Brutalität und Härte andichten und dergleichen schreiben und sagen! Bei Hekabe verurteilen wir ihre Härte als barbarisch und tierisch, wenn sie sagt:

»seine Leber möcht' ich zu essen haben,
mitten hinein meine Zähne schlagen.«[4]

Aber von der Syrischen Göttin[5] meinen die Abergläubischen, wenn man auch nur eine Sprotte oder ein Gericht von Kleinfischen esse, würde sie die Schienbeine zerfressen, den Leib brandig schwären und die Leber schrumpfen machen!

11. Über die Götter Schlimmes auszusagen ist gottlos. Ist es

ἀνόσιον, τὸ δὲ δοξάζειν οὐκ ἀνόσιον; ἢ καὶ τὴν φωνὴν ἄτοπον ἡ δόξα ποιεῖ τοῦ βλασφημοῦντος; καὶ γὰρ ἡμεῖς τὴν βλασφημίαν, ὅτι δυσμενείας σημεῖόν ἐστι, προβαλλόμεθα, καὶ τοὺς κακῶς ἡμᾶς λέγοντας ἐχθροὺς νομίζομεν ὡς καὶ κακῶς φρονοῦντας. ὁρᾷς δ' οἷα περὶ τῶν θεῶν οἱ δεισιδαίμονες φρονοῦσιν, ἐμπλήκτους, ἀπίστους, εὐμεταβόλους, τιμωρητικούς, ὠμούς, μικρολύπους ὑπολαμβάνοντες. ἐξ ὧν ἀνάγκη καὶ μισεῖν τὸν δεισιδαίμονα καὶ E
φοβεῖσθαι τοὺς θεούς. πῶς γὰρ οὐ μέλλει, τὰ μέγιστα τῶν κακῶν αὐτῷ δι' ἐκείνους οἰόμενος γεγονέναι καὶ πάλιν γενήσεσθαι; μισῶν δὲ θεοὺς καὶ φοβούμενος ἐχθρός ἐστι. καίτοι προσκυνεῖ καὶ θύει καὶ κάθηται πρὸς ἱεροῖς. καὶ οὐ θαυμαστόν ἐστι· καὶ γὰρ τοὺς τυράννους ἀσπάζονται, περιέπουσι, χρυσοῦς ἀνιστᾶσιν, ἀλλὰ μισοῦσι σιγῇ „κάρα σείοντες". Ἀλέξανδρον Ἑρμόλαος ἐθεράπευε, Παυσανίας ἐδορυφόρει Φίλιππον, Χαιρέας Γάιον, ἀλλ' ἕκαστος τούτων ἔλεγε παρακολουθῶν·

„ἦ σ' ἂν τισαίμην, εἴ μοι δύναμίς γε παρείη." F

οὐκ οἴεται θεοὺς εἶναι ὁ ἄθεος, ὁ δὲ δεισιδαίμων οὐ βούλεται, πιστεύει δ' ἄκων· φοβεῖται γὰρ ἀπιστεῖν. καίτοι γ' ὥσπερ ὁ Τάνταλος ὑπεκδῦναι τὸν λίθον ἐπαιωρούμενον, οὕτω καὶ οὗτος τὸν φόβον ὡς οὐχ ἧττον ὑπ' αὐτοῦ πιεζόμενος ἀγαπήσειεν ἂν καὶ μακαρίσειε τὴν τοῦ ἀθέου διάθεσιν ὡς ἐλευθέριον. νυνὶ δὲ τῷ μὲν ἀθέῳ δεισιδαιμονίας οὐδὲν μέτεστιν, ὁ δὲ δεισιδαίμων, τῇ προαιρέσει ἄθεος ὤν, ἀσθενέστερός ἐστιν ἢ ὥστε δοξάζειν περὶ θεῶν ὃ βούλεται.

nicht auch gottlos, solches zu denken? Wird nicht das gesprochene Wort erst durch die Überzeugung des Lästernden zu etwas Anstößigem? Auch wir Menschen verurteilen eine Beleidigung deshalb, weil sie ein Zeichen von Feindseligkeit ist, und die, die uns Übles nachreden, sehen wir als Feinde an, insofern sie uns auch übel gesinnt sind. Du siehst nun, wie die Abergläubischen von den Göttern denken, wenn sie ihnen Launenhaftigkeit, Untreue, Wandelbarkeit, Rachsucht, Brutalität, Reizbarkeit zuschreiben. Das hat zwangsläufig zur Folge, daß der Abergläubische die Götter haßt und fürchtet. Wie könnte es anders sein, wenn er meint, daß sie ihm die größten Übel zugefügt haben und in Zukunft erneut zufügen werden? Wenn er aber die Götter haßt und fürchtet, ist er ihr Feind. Aber er fällt doch vor ihnen nieder, opfert ihnen und sitzt an Heiligtümern! Das ist kein Grund zur Verwunderung. Auch Tyrannen werden gegrüßt, hofiert, in Gold aufgestellt[1]; aber man haßt sie in der Stille und »wiegt das Haupt«[2]. Hermolaos diente Alexander, Pausanias war Leibwächter bei Philipp, Chaerea bei Gaius[3]; aber sie alle sagten, wenn sie ihren Dienst taten:

> »Wahrlich, du solltest mir büßen, wenn mir nur die Macht
> dazu wäre.«[4]

Der Atheist glaubt, daß es keine Götter gibt, aber der Abergläubische wünscht, daß es keine gäbe, und glaubt nur wider Willen an sie, denn er fürchtet sich davor, ungläubig zu sein. Aber wie Tantalos froh wäre, unter dem hängenden Felsen wegzukommen, würde auch der Abergläubische froh sein, der Furcht zu entkommen, von der er ebenso sehr bedrängt wird[5], und er würde die Haltung des Atheisten als eine Befreiung preisen. So ist es: Der Atheist einerseits hat mit dem Aberglauben nichts zu tun, der Abergläubische jedoch ist in seiner Grundeinstellung ein Atheist, dem es nur an Kraft fehlt, von den Göttern zu glauben, was er glauben möchte.

12. Καὶ μὴν ὁ ἄθεος δεισιδαιμονίας οὐδαμῇ συναίτιος, ἡ δὲ δεισιδαιμονία τῇ ἀθεότητι καὶ γενέσθαι παρέσχεν ἀρχὴν καὶ γενομένῃ δίδωσιν ἀπολογίαν, οὐκ ἀληθῆ μὲν οὐδὲ καλήν, προφάσεως δέ τινος οὐκ ἄμοιρον οὖσαν. οὐ γὰρ ἐν οὐρανῷ τι μεμπτὸν οὐδ' ἐν ἄστροις οὐδ' ἐν ὥραις ἢ περιόδοις σελήνης ἢ κινήσεσιν ἡλίου περὶ γῆν, „ἡμέρας καὶ νυκτὸς δημιουργοῖς", ἢ τροφαῖς ζῴων ἢ καρπῶν γενέσεσι πλημμελὲς καὶ ἄτακτον ἐνιδόντες οὕτως ἀθεότητα τοῦ παντὸς κατέγνωσαν· ἀλλὰ τῆς δεισιδαιμονίας ἔργα καὶ πάθη καταγέλαστα, καὶ ῥήματα καὶ κινήματα καὶ γοητεῖαι καὶ μαγεῖαι καὶ περιδρομαὶ καὶ τυμπανισμοὶ καὶ ἀκάθαρτοι μὲν καθαρμοί, ῥυπαραὶ δ' ἁγνεῖαι, βάρβαροι δὲ καὶ παράνομοι πρὸς ἱεροῖς κολασμοὶ καὶ προπηλακισμοί, ταῦτα δίδωσιν ἐνίοις λέγειν, ὡς μὴ εἶναι θεοὺς ἄμεινον ἢ εἶναι τοιαῦτα μὲν δεχομένους, τοιούτοις δὲ χαίροντας, οὕτω δ' ὑβριστάς, οὕτω δὲ μικρολόγους καὶ μικπολύπους.

171 B

13. Οὐκ ἄμεινον οὖν ἦν Γαλάταις ἐκείνοις καὶ Σκύθαις τὸ παράπαν μήτ' ἔννοιαν ἔχειν θεῶν μήτε φαντασίαν μήθ' ἱστορίαν, ἢ θεοὺς εἶναι νομίζειν χαίροντας ἀνθρώπων σφαττομένων αἵματι καὶ τελεωτάτην θυσίαν καὶ ἱερουργίαν ταύτην νομίζοντας; τί δέ; Καρχηδονίοις οὐκ ἐλυσιτέλει Κριτίαν λαβοῦσιν ἢ Διαγόραν νομοθέτην ἀπ' ἀρχῆς μήτε τινὰ δαιμόνων μήτε θεῶν νομίζειν, ἢ τοιαῦτα θύειν, οἷα τῷ Κρόνῳ ἔθυον; οὐχ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς φησι τῶν τὰ ζῷα θυόντων καθαπτόμενος·

C

12. Dazu kommt folgendes: Der Atheist hat keinerlei Mitschuld am Aufkommen des Aberglaubens; der Aberglaube aber hat Anlaß für die Entstehung des Atheismus geliefert und dient auch jetzt, nachdem dieser in die Welt gekommen ist, zu einer Verteidigung, die zwar weder wahr noch edel ist, aber doch etwas Einleuchtendes hat. Denn am Himmel hat man ja doch nichts zu bemängeln gefunden, und auch nicht bei den Jahreszeiten oder den Umläufen des Mondes, dem Gang der Sonne um die Erde – sie sind die »Erzeuger von Tag und Nacht«[1] – oder beim Wachstum der Tiere, beim Sprießen der Früchte – nirgends sieht man eine Unvollkommenheit, eine Unregelmäßigkeit, um derentwillen man über das All zu dem harten Urteil kommen könnte, es sei götterleer. Es sind vielmehr die absurden Handlungen und Gefühle des Aberglaubens, seine rituellen Formeln und Gebärden, die Zaubereien und Hexereien, die Rundläufe und Trommelwirbel, die unreinlichen Reinigungen und schmutzigen Läuterungen, die barbarischen und verwerflichen Züchtigungen und Erniedrigungen an heiligen Orten[2] – all das legt es manchen Menschen nahe zu sagen, besser sei es, daß es gar keine Götter gebe, als solche, die derartige Riten empfangen, über derartiges sich freuen, die so grausam sind, so kleinlich und reizbar.

13. Wäre es für die Gallier und Skythen, von denen man hört[1], nicht besser gewesen, überhaupt keinen Begriff, keine Vorstellung, keine Kunde von Göttern zu haben, als an Götter zu glauben, die sich am Blut geschlachteter Menschen freuen und darin die höchste Form vom Opfer und Gottesdienst sehen? Und weiter: Wäre es für die Karthager nicht gut gewesen, sie hätten bei der Gründung der Stadt den Kritias oder Diagoras zum Gesetzgeber gehabt[2] und an keinen von den Göttern noch von den Dämonen geglaubt, statt daß sie für Kronos solche Opfer brachten, wie sie es taten[3]? Das war anders als bei Empedokles, der in seiner Rüge der Tieropfer[4] sagt:

„μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας
σφάζει ἐπευχόμενος, μέγα νήπιος"·

ἀλλ' εἰδότες καὶ γιγνώσκοντες αὐτοὶ τὰ αὑτῶν τέκνα καθιέρευον, οἱ δ' ἄτεκνοι παρὰ τῶν πενήτων ὠνούμενοι παιδία καθάπερ ἄρνας ἢ νεοσσούς· παρειστήκει δ' ἡ μήτηρ ἄτεγκτος καὶ ἀστένακτος, εἰ δὲ στενάξειεν ἢ δακρύσειεν, ἔδει τῆς τιμῆς στέρεσθαι, τὸ δὲ παιδίον οὐδὲν ἧττον ἐθύετο· κρότου τε κατεπίμ- D πλατο πάντα πρὸ τοῦ ἀγάλματος ἐπαυλούντων καὶ τυμπανιζόντων ἕνεκα τοῦ μὴ γίνεσθαι τὴν βόησιν ἐξάκουστον. εἰ δὲ Τυφῶνές τινες ἢ Γίγαντες ἦρχον ἡμῶν τοὺς θεοὺς ἐκβαλόντες, ποίαις ἂν ἥδοντο θυσίαις ἢ τίνας ἄλλας ἱερουργίας ἀπῄτουν; Ἄμηστρις δ' ἡ Ξέρξου γυνὴ δώδεκα κατώρυξεν ἀνθρώπους ζῶντας ὑπὲρ αὑτῆς τῷ Ἅιδῃ, ὃν ὁ Πλάτων φησὶ φιλάνθρωπον ὄντα καὶ σοφὸν καὶ πλούσιον, πειθοῖ καὶ λόγῳ κατέχοντα τὰς ψυχάς, Ἅιδην ὠνομάσθαι. Ξενοφάνης δ' ὁ φυσικὸς τοὺς Αἰγυπτίους κοπτομένους ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ θρηνοῦντας ὁρῶν ὑπέμνησεν οἰκείως· „οὗτοι", φησίν, „εἰ μὲν θεοί εἰσι, E μὴ θρηνεῖτε αὐτούς· εἰ δ' ἄνθρωποι, μὴ θύετε αὐτοῖς."

14. Ἀλλ' οὐδὲν οὕτω πολυπλανὲς καὶ πολυπαθὲς νόσημα καὶ μεμιγμένον ἐναντίαις δόξαις καὶ μαχομέναις μᾶλλον ὡς τὸ τῆς δεισιδαιμονίας. φευκτέον δ' αὐτὴν ἀσφαλῶς τε καὶ συμφερόντως, οὐχ ὥσπερ οἱ λῃστῶν ἢ θηρίων ἔφοδον ἢ πῦρ ἀπερισκέπτως καὶ ἀλογίστως περιφεύγοντες ἐμπίπτουσιν εἰς ἀνοδίας βάραθρα καὶ κρημνοὺς ἐχούσας. οὕτω γὰρ ἔνιοι φεύγοντες τὴν δεισιδαιμονίαν ἐμπίπτουσιν εἰς ἀθεότητα τραχεῖαν καὶ ἀντίτυπον, ὑπερπηδήσαντες ἐν μέσῳ κειμένην τὴν εὐσέβειαν.

»Seinen Sohn in vertauschter Gestalt hebt der eigene Vater hoch und schlachtet ihn betend – der große Tor!«

Vielmehr brachten sie die eigenen Kinder mit Wissen und Bewußtsein als Schlachtopfer dar; Kinderlose kauften dazu kleine Kinder von Armen wie Lämmer oder junge Vögel; die Mutter stand dabei ohne Tränen und Seufzen, denn hätte sie geweint oder geseufzt, so hätte sie auf den Kaufpreis verzichten müssen, aber das Kind wäre trotzdem geopfert worden. Von Lärm war der ganze Raum vor dem Götterbild erfüllt, mit Pfeifen-[5] und Trommelklang, damit man das Schreien nicht hörte. Herrschten über uns Wesen wie Typhon oder die Giganten[6] und hätten sie die Götter vertrieben – würden sie sich dann an anderen Opfern erfreuen und andere Dienste fordern? Amestris, die Gemahlin des Xerxes, ließ zwölf Menschen lebendig begraben als Opfergaben an Hades für sich selbst[7]; und Platon sagt von diesem doch, er sei weise, menschenfreundlich und reich, halte durch Überredung und Wort die Seelen gefesselt und habe von daher den Namen »Hades«[8]. Und Xenophanes, der Naturphilosoph, der sah, wie die Ägypter bei Festen sich die Brust schlugen und wehklagten, gab ihnen die wohlangebrachte Mahnung: »Wenn dies Götter sind, dann klagt nicht um sie, und wenn es Menschen sind, opfert ihnen nicht.«[9]

14. Freilich ist keine Krankheit so vielfältig, so unberechenbaren Umschlägen und Gefühlswallungen unterworfen, so gemischt aus gegensätzlichen, ja widerstreitenden Einbildungen, wie die Krankheit Aberglaube. Man soll sie fliehen, aber dabei auf Sicherheit und Nutzen bedacht sein: nicht wie Menschen, die vor einer Bedrohung durch Räuber, wilde Tiere oder Feuersbrunst blind und besinnungslos davonstürzen und dann in unwegsames Gelände geraten, wo Schluchten und Klippen drohen. So geraten auch manche auf der Flucht vor dem Aberglauben in den Atheismus, ein steiniges und hartes Feld[1], und springen in ihrer Hast über das hinweg, was in der Mitte liegt: die Frömmigkeit.

ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΥΠΟ ΤΟΥ ΘΕΙΟΥ ΒΡΑΔΕΩΣ ΤΙΜΩΡΟΥΜΕΝΩΝ

ÜBER DIE SPÄTE STRAFE DER GOTTHEIT

(DE SERA NUMINIS VINDICTA)

1. Τοιαῦτα μὲν ὁ Ἐπίκουρος εἰπών, ὦ Κυῆτε, καὶ 548
πρὶν ἀποκρίνασθαί τινα, πρὸς τῷ πέρατι τῆς στοᾶς B
γενομένων ἡμῶν ᾤχετ' ἀπιών· ἡμεῖς δ', ὅσον τι θαυμάσαι τοῦ ἀνθρώπου τὴν ἀτοπίαν, ἐπιστάντες σιωπῇ καὶ πρὸς ἀλλήλους διαβλέψαντες ἀνεστρέφομεν πάλιν ὥσπερ ἐτυγχάνομεν περιπατοῦντες. εἶτα πρῶτος ὁ Πατροκλέας· „τί οὖν;“ εἶπεν, „ἐᾶν δοκεῖ τὴν ζήτησιν, ἢ τῷ λόγῳ καθάπερ παρόντος καὶ μὴ παρόντος ἀποκρινώμεθα τοῦ εἰπόντος;“ ὑπολαβὼν δ' ὁ Τίμων· „ἀλλ' οὐδ' εἰ βαλών“, εἶπεν,
„ἀπηλλάγη, καλῶς εἶχε περιορᾶν τὸ βέλος ἐγκείμε- C
νον. ὁ μὲν γὰρ Βρασίδας, ὡς ἔοικεν, ἐξελκύσας τὸ δόρυ τοῦ σώματος αὐτῷ τούτῳ τὸν βαλόντα πατάξας ἀνεῖλεν· ἡμῶν δ' ἀμύνασθαι μὲν οὐδὲν ἔργον ἐστὶ δήπου τοὺς ἄτοπον ἢ ψευδῆ λόγον εἰς ἡμᾶς ἀφέντας, ἀρκεῖ δ' αὐτοῖς πρὶν ἅψασθαι τὴν δόξαν ἂν ἐκβάλωμεν.“ „τί οὖν“, ἔφην ἐγώ, „μάλιστα κεκίνηκεν ὑμᾶς τῶν εἰρημένων; ἀθρόα γὰρ πολλὰ καὶ κατὰ τάξιν οὐδέν, ἄλλο δ' ἀλλαχόθεν ἄνθρωπος ὥσπερ ὀργῇ τινι καὶ λοιδορίᾳ σπαράττων ἅμα κατεφόρει τῆς προνοίας.“

2. Καὶ ὁ Πατροκλέας· „ἡ περὶ τὰς τιμωρίας“, εἶπε, „τῶν πονηρῶν βραδυτὴς τοῦ δαιμονίου καὶ μέλλησις ἐμοὶ δοκεῖ μάλιστα δεινὸν εἶναι· καὶ νῦν

1. Das ungefähr war es, was Epikuros[1] gesagt hatte, mein lieber Quietus[2]; und bevor ihm jemand antworten konnte – wir waren gerade am Ende der Wandelhalle angelangt –, war er schon auf und davon. Wir blieben einen Augenblick stehen, ohne etwas zu sagen, nur so lange, um uns über die Absonderlichkeit dieser Person ein wenig zu verwundern; wir blickten uns gegenseitig an und machten dann kehrt, um unser Auf- und Abgehen fortzusetzen. Der erste, der danach etwas sagte, war Patrokleas[3]: »Was nun? Meint ihr, wir sollten das Thema fallen lassen, oder sollen wir auf diese Argumente antworten, als ob ihr Urheber noch da wäre, auch wenn er nicht mehr da ist?« Timon[4] darauf: »Aber wenn er jemand angeschossen[5] und sich dann aus dem Staube gemacht hätte, würde es doch auch nicht angehen, das Geschoß steckenzulassen[6]! Brasidas[7] hat sich einmal, wenn man dieser Geschichte glauben darf, einen Speer aus dem Leib gezogen und mit eben demselben den Gegner getroffen und getötet, der ihn geschleudert hatte. Wir dagegen haben es gar nicht nötig, unsere Gegner niederzuringen, die ja nur absurde oder falsche Argumente gegen uns schleudern; es genügt, wenn wir die Vorstellung, die sie vertreten, von unserem eigenen Geist abschütteln, bevor sie dort ihre verderbliche Wirkung entfalten kann.« Ich sagte: »Was ist euch denn von dem, was er sagte, besonders nahe gegangen[8]? Er hat ja viel auf einmal gesagt, aber nichts in rechter Ordnung; er hat seine Argumente von überall fetzenweise hergeholt und dann in einer Art Wutausbruch, einer Schimpfkanonade, allesamt über die Vorsehung ausgeschüttet.«

2. Darauf Patrokleas: »Daß die höhere Macht so langsam und zögerlich ist, wenn böse Menschen zu bestrafen sind, das scheint mir persönlich besonders anstößig zu sein[1]. Von dem, was wir

ὑπὸ τῶν λόγων τούτων ὥσπερ πρόσφατος γέγονα D
τῇ δόξῃ καὶ καινός, ἔκπαλαι δ' ἠγανάκτουν ἀκούων Εὐριπίδου λέγοντος·

‚μέλλει, τὸ θεῖον δ' ἐστὶ τοιοῦτον φύσει.'

καίτοι πρὸς οὐθέν, ἥκιστα δὲ πρέπει πρὸς τοὺς πονηροὺς ῥᾴθυμον εἶναι τὸν θεόν, οὐ ῥᾳθύμους ὄντας αὐτοὺς οὐδ' ‚ἀμβολιεργοὺς' τοῦ κακῶς ποιεῖν, ἀλλ' ὀξυτάταις ὁρμαῖς ὑπὸ τῶν παθῶν φερομένους πρὸς τὰς ἀδικίας. καὶ μὴν ‚τὸ ἀμύνασθαι τῷ παθεῖν', ὡς Θουκυδίδης φησίν, ‚ὅτι ἐγγυτάτω κείμενον' εὐθὺς ἀντιφράττει τὴν ὁδὸν τοῖς ἐπὶ πλεῖστον εὐροούσῃ τῇ κακίᾳ χρωμένοις. οὐθὲν γὰρ οὕτω χρέος ὡς τὸ τῆς
δίκης ὑπερήμερον γινόμενον ἀσθενῆ μὲν ταῖς ἐλπίσι E
ποιεῖ καὶ ταπεινὸν τὸν ἀδικούμενον, αὔξει δὲ θρασύτητι καὶ τόλμῃ τὸν μοχθηρόν· αἱ δ' ὑπὸ χεῖρα τοῖς τολμωμένοις ἀπαντῶσαι τιμωρίαι καὶ τῶν μελλόντων εἰσὶν ἐπισχέσεις ἀδικημάτων, καὶ μάλιστα τὸ παρηγοροῦν τοὺς πεπονθότας ἔνεστιν αὐταῖς.

Ὡς ἔμοιγε καὶ τὸ τοῦ Βίαντος ἐνοχλεῖ πολλάκις ἀναλαμβάνοντι τὸν λόγον· ἔφη γάρ, ὡς ἔοικε, πρός τινα πονηρόν, ὡς οὐ δέδιε μὴ οὐ δῷ δίκην, ἀλλὰ μὴ οὐκ αὐτὸς ἐπίδῃ. τί γὰρ Μεσσηνίοις ὄφελος τοῖς προαναιρεθεῖσι τῆς Ἀριστοκράτους τιμωρίας, ὃς προδοὺς
τὴν ἐπὶ Κάπρῳ μάχην καὶ λαθὼν ὑπὲρ εἴκοσιν ἔτη F
καὶ πάντα ταῦτα βασιλεύσας Ἀρκάδων ὕστερον ἔδωκε δίκην φωραθείς, οἱ δ' οὐκέτ' ἦσαν; ἢ τίν' Ὀρχομενίων τοῖς ἀποβαλοῦσι παῖδας καὶ φίλους καὶ οἰ-

gerade gehört haben, ist meine Meinung in diesem Punkt gewissermaßen aufgefrischt und erneuert worden; schon immer hat es mich geärgert, wenn ich von Euripides[2] den Vers hörte (*Orestes* 420):

›Apollon zögert. So sind Götter von Natur.‹

Es gehört sich nicht, daß Gott lässig ist in irgendeiner Sache, am wenigsten gegenüber bösen Menschen, die selber keineswegs lässig sind oder ›tatenverschiebend‹[3], wenn es um Übeltaten geht, die sich vielmehr in ihre Untaten hineinstürzen, vom unbändigen Drang der Leidenschaften getrieben[4]. Dabei sollte doch, wie Thukydides sagt (3,38,1), ›eine Vergeltung dem Schaden so nahe als möglich folgen‹, um Tätern den Weg zu versperren, die in ihren bösartigen Unternehmungen weithin freie Bahn haben. Mehr als jede Geldforderung hat eine Schuld der Gerechtigkeit, wenn sie nicht pünktlich bezahlt wird, die Wirkung, daß der Geschädigte die Hoffnung verliert und sich ohnmächtig fühlt, während Frechheit und Verwegenheit des Täters immer weiter steigen. Eine Strafaktion dagegen, die unverzüglich dem Übergriff entgegentritt, bedeutet eine Verhinderung künftiger Untaten und bringt vor allem Trost für die Opfer mit sich.

Mich bedrückt auch immer wieder, wenn ich auf dieses Thema komme, was einst Bias[5] zu einem bösen Menschen gesagt haben soll: ›Ich fürchte nicht, daß du an deiner Strafe vorbeikommst, wohl aber, daß ich es nicht erleben werde.‹ Was hat es den Messeniern genützt, daß Aristokrates von der Vergeltung ereilt wurde, als sie längst umgekommen waren? Er hatte die Schlacht am Grabmal des Kapros[6] durch Verrat gegen sie entschieden; das war über 20 Jahre unentdeckt geblieben, und er hatte die ganze Zeit als König über Arkadien geherrscht; dann erst war seine Tat ans Licht gekommen und bestraft worden; die Messenier aber gab es nicht mehr. Welchen Trost bedeutete es für die Bürger von Orchomenos, die Kinder, Freunde und Verwandte durch den

κείους ὑπὸ Λυκίσκου προδοθέντας ἤνεγκε παραμυθίαν ἡ χρόνοις ὕστερον πολλοῖς ἁψαμένη νόσος, κατανεμηθεῖσα τοῦ σώματος ὅσον ἀεὶ βάπτων καὶ 549
βρέχων εἰς τὸν ποταμὸν ὤμοσε καὶ κατηράσατο σαπῆναι προδόντος αὐτοῦ καὶ ἀδικήσαντος; τὰς μὲν γὰρ Ἀθήνησι τῶν ἐναγῶν σωμάτων ῥίψεις καὶ νεκρῶν ἐξορισμοὺς οὐδὲ παίδων παισὶν ἐπιδεῖν ὑπῆρξε τῶν ἀποσφαγέντων ἐκείνων. ὅθεν Εὐριπίδης ἄτοπος εἰς ἀποτροπὴν κακίας τούτοις χρώμενος·

‚οὔτοι προσελθοῦσ' ἡ Δίκη σε, μὴ τρέσῃς,
παίσει πρὸς ἧπαρ οὐδὲ τῶν ἄλλων βροτῶν
τὸν ἄδικον, ἀλλὰ σῖγα καὶ βραδεῖ ποδὶ
στείχουσα μάρψει τοὺς κακούς, ὅταν τύχῃ.'

οὐ γὰρ ἄλλα δήπου, ταῦτα δ' αὐτὰ τοὺς κακοὺς εἰκός B
ἐστιν ἑαυτοῖς διακελευομένους καὶ παρεγγυῶντας ἐπιχειρεῖν τοῖς παρανομήμασιν, ὡς τῆς ἀδικίας τὸν μὲν καρπὸν εὐθὺς ὡραῖον καὶ προῦπτον ἀποδιδούσης, τὴν δὲ τιμωρίαν ὀψὲ καὶ πολὺ τῆς ἀπολαύσεως καθυστεροῦσαν."

3. Ταῦτα τοῦ Πατροκλέου διελθόντος ἐπιβαλὼν ὁ 'Ολύμπιχος· „ἐκεῖνο δ'", εἶπεν, „ὦ Πατροκλέα, πηλίκον αἱ περὶ ταῦτα τοῦ θείου διατριβαὶ καὶ μελλήσεις ἄτοπον ἔχουσιν, ὅτι τὴν πίστιν ἡ βραδυτὴς ἀφαιρεῖ τῆς προνοίας, καὶ τὸ μὴ παρ' ἕκαστον ἀδίκημα τοῖς πονηροῖς ἐπακολουθοῦν κακόν, C
ἀλλ' ὕστερον, εἰς ἀτυχήματος χώραν τιθέμενοι καὶ συμφοράν, οὐ τιμωρίαν ὀνομάζοντες οὐθὲν ὠφελοῦνται, τοῖς μὲν συμβαίνουσιν ἀχθόμενοι, τοῖς δὲ πεπραγμένοις μὴ μεταμελόμενοι; καθάπερ γὰρ ἵππον ἡ παραχρῆμα τὸ πταῖσμα καὶ τὴν ἁμαρτίαν διώ-

Verrat des Lykiskos verloren hatten[7], daß diesen geraume Zeit nachher eine Krankheit befiel und gerade die Körperteile ergriff, die er mehrmals im Flusse eingetaucht und benetzt hatte mit Schwur und Selbstverfluchung: Sie sollten verfaulen, wenn er untreu würde und zu ihrem Schaden handelte? In Athen ließ man die Leichen der von Blutschuld Befleckten unbestattet und schaffte sie über die Grenze; aber das konnten nicht einmal die Kindeskinder jener Opfer erleben, die sie hingemetzelt hatten[8]. So ist es ganz unpassend, wenn Euripides zur Abmahnung von einer Übeltat die Worte gebraucht[9]:

›Die Göttin der Gerechtigkeit wird nicht vor dich
hintreten – keine Furcht! –, ins Eingeweide dich
zu schlagen, wie auch andre Übeltäter nicht
im Menschenvolk. Doch leise und mit trägem Fuß
geht sie einher und packt die Bösen, wenn sich's trifft.‹

Genau so und nicht anders könnten die Bösen einander anfeuern wie mit einem Losungswort, wenn sie an ihr gesetzloses Werk gehen. Denn das Unrecht bringt die Früchte des Erfolges sofort, reif und offen sichtbar; Vergeltung aber kommt mit großer Verspätung, lange nachdem man diese Früchte genossen hat.«

3. Nach dieser Äußerung des Patrokleas nahm Olympichos das Wort. »Und wie groß ist doch der Widersinn«, sagte er, »mein lieber Patrokleas, der im Abwarten und Zögern der Gottheit in diesen Dingen liegt, insofern die Langsamkeit der Vorsehung ihr die Glaubwürdigkeit nimmt[1]. Ein Übel, das nicht gleich nach jeder unrechten Handlung den Täter trifft, sondern erst später, wird unter die unglücklichen Zufälle gerechnet und als Mißgeschick, nicht als Strafe betrachtet; so bringt es keinen Nutzen, weil man zwar unter dem Geschehenen leidet, aber das, was man getan hat, nicht bereut. Ein Pferd[2], das bei einem Stolpern oder einem Fehler in unmittelbarer Folge einen Schlag oder Stoß

κουσα πληγὴ καὶ νύξις ἐπανορθοῖ καὶ μετάγει πρὸς τὸ δέον, οἱ δ' ὕστερον καὶ μετὰ χρόνον σπαραγμοὶ καὶ ἀνακρούσεις καὶ περιψοφήσεις ἑτέρου τινὸς ἕνεκα μᾶλλον δοκοῦσι γίνεσθαι ἢ διδασκαλίας, δι' ὃ τὸ λυποῦν ἄνευ τοῦ παιδεύειν ἔχουσιν, οὕτως ἡ καθ' ἕκαστον ὧν πταίει καὶ προπίπτει ῥαπιζομένη καὶ ἀνακρουομένη τῷ κολάζεσθαι κακία μόλις ἂν γένοιτο σύννους καὶ ταπεινὴ καὶ κατάφοβος πρὸς D
τὸν θεὸν ὡς ἐφεστῶτα τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασι καὶ πάθεσιν οὐχ ὑπερήμερον δικαιωτήν· ἡ δ' ἀτρέμα καὶ ‚βραδεῖ ποδί' κατ' Εὐριπίδην καὶ ὡς ἔτυχεν ἐπιπίπτουσα Δίκη τοῖς πονηροῖς τῷ αὐτομάτῳ μᾶλλον ἢ τῷ κατὰ πρόνοιαν ὅμοιον ἔχει τὸ πεπλανημένον καὶ ὑπερήμερον καὶ ἄτακτον. ὥστ' οὐχ ὁρῶ, τί χρήσιμον ἔνεστι τοῖς ὀψὲ δὴ τούτοις ἀλεῖν λεγομένοις μύλοις τῶν θεῶν καὶ ποιοῦσι τὴν δίκην ἀμαυρὰν καὶ τὸν φόβον ἐξίτηλον τῆς κακίας."

4. Ῥηθέντων οὖν τούτων κἀμοῦ πρὸς αὐτοῖς ὄντος ὁ Τίμων· „πότερον", εἶπεν, „ἐπιθῶ καὶ αὐτὸς ἤδη τῷ λόγῳ τὸν κολοφῶνα τῆς ἀπορίας, ἢ πρὸς E
ταῦτ' ἐάσω πρότερον αὐτὸν διαγωνίσασθαι;" „τί γάρ", ἔφην ἐγώ, „δεῖ τὸ τρίτον ἐπενεγκεῖν κῦμα καὶ προσκατακλύσαι τὸν λόγον, εἰ τὰ πρῶτα μὴ δυνατὸς ἔσται διώσασθαι μηδ' ἀποφυγεῖν ἐγκλήματα; πρῶτον οὖν ὥσπερ ἀφ' ἑστίας ἀρχόμενοι πατρῴας τῆς πρὸς τὸ θεῖον εὐλαβείας τῶν ἐν Ἀκαδημείᾳ φιλοσόφων, τὸ μὲν ὡς εἰδότες τι περὶ τούτων λέγειν ἀφοσιωσόμεθα. πλέον γάρ ἐστι τοῦ περὶ μουσικῶν

erhält, wird dadurch korrigiert und zum richtigen Verhalten angeleitet; aber wenn der Reiter erst später in zeitlichem Abstand reagiert – hin- und herzerrt, am Zügel reißt, herumschreit –, so entsteht der Eindruck, als geschähe es zu einem anderen Zweck als zur Belehrung; die Wirkung ist Schmerz ohne Erziehung. Ebenso ist es bei der menschlichen Schlechtigkeit: Wenn sie bei jedem einzelnen Fehltritt, jeder unüberlegten Handlung[3] einen Schlag versetzt bekommt und durch eine Strafe gezügelt wird, kann sie gerade noch zur Besinnung kommen, zur Bescheidenheit und zur Furcht vor Gott finden als dem, der die menschlichen Dinge und Leidenschaften regiert und das Recht wahrt, ohne die Zahlungsfrist verstreichen zu lassen. Die Göttin der Gerechtigkeit aber, die nach Euripides gemächlich und ›mit trägem Fuß‹ und bei irgendeiner Gelegenheit über die Missetäter kommt, gleicht eher dem Wirken des Zufalls als dem einer Vorsehung angesichts ihrer Unberechenbarkeit, Verspätung und Regellosigkeit. Darum sehe ich nicht ein, was an den berühmten ›Mühlen der Götter‹ Nützliches ist, die, wie man sagt, ›spät mahlen‹[4] und den Glanz des Rechtes trüb und die Furcht vor dem Übel wirkungslos machen.«

4. Als diese Rede zu Ende war und ich noch darüber nachdachte, sagte Timon: »Soll ich selbst zu dem Argument noch einen krönenden Abschluß der Schwierigkeiten hinzufügen? Oder soll ich dem Gedanken[1] Gelegenheit geben, sich erst mit dem Gesagten auseinanderzusetzen?« Ich darauf: »Soll man denn die ›dritte Woge‹[2] heraufbeschwören und unsere Lehre noch mehr überfluten lassen, wenn sie vielleicht schon den ersten Einwänden nicht Trutz bieten und entkommen kann? Gehen wir jetzt zunächst einmal, wie von einem heimischen Herd[3], von der Regel der Behutsamkeit[4] gegen die Gottheit aus, einer Regel, die von den Philosophen der Akademie besonders gepflegt wird. Wir wollen uns also feierlich dagegen verwahren, über diese Dinge so zu sprechen, als ob wir etwas wüßten. Bedenklicher, als wenn über musikalische Dinge unmusikalische Menschen und

ἀμούσους καὶ πολεμικῶν ἀστρατεύτους διαλέγεσθαι τὸ τὰ θεῖα καὶ τὰ δαιμόνια πράγματα διασκοπεῖν ἀνθρώπους ὄντας, οἷον ἀτέχνους τεχνιτῶν δι- F
άνοιαν ἀπὸ δόξης καὶ ὑπονοίας κατὰ τὸ εἰκὸς μετιόντας. οὐ γὰρ ἰατροῦ μὲν ἰδιώτην ὄντα συμβαλεῖν λογισμόν, ὡς πρότερον οὐκ ἔτεμεν, ἀλλ' ὕστερον, οὐδ' ἐχθὲς ἔκαυσεν, ἀλλὰ σήμερον, ἔργον ἐστί, περὶ θεῶν δὲ θνητὸν ῥᾴδιον ἢ βέβαιον εἰπεῖν ἄλλο πλὴν ὅτι τὸν καιρὸν εἰδὼς ἄριστα τῆς περὶ τὴν κακίαν ἰατρείας ὡς φάρμακον ἑκάστῳ προσφέρει τὴν κόλασιν, οὔτε μεγέθους μέτρον κοινὸν οὔτε χρόνον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπὶ πάντων ἔχουσαν.

Ὅτι γὰρ ἡ περὶ ψυχὴν ἰατρεία, δίκη δὲ καὶ δικαιοσύνη προσαγορευομένη, πασῶν ἐστι τεχνῶν μεγίστη, πρὸς μυρίοις ἑτέροις καὶ Πίνδαρος ἐμαρτύρησεν ‚ἀριστοτέχναν' ἀνακαλούμενος τὸν ἄρχοντα καὶ κύριον ἁπάντων θεόν, ὡς δὴ δίκης ὄντα δημιουργόν, ᾗ προσήκει τὸ πότε καὶ πῶς καὶ μέχρι πόσου κολαστέον ἕκαστον τῶν πονηρῶν ὁρίζειν. καὶ ταύτης φησὶ τῆς τέχνης ὁ Πλάτων υἱὸν ὄντα τοῦ Διὸς γεγονέναι τὸν Μίνω μαθητήν, ὡς οὐ δυνατὸν ἐν τοῖς δικαίοις κατορθοῦν οὐδ' αἰσθάνεσθαι τοῦ κατ- B
ορθοῦντος τὸν μὴ μαθόντα μηδὲ κτησάμενον τὴν ἐπιστήμην. οὐδὲ γὰρ οὓς ἄνθρωποι νόμους τίθενται, τὸ εὔλογον ἁπλῶς ἔχουσι καὶ πάντοτε φαινόμενον, ἀλλ' ἔνια καὶ δοκεῖ κομιδῇ γελοῖα τῶν προσταγμάτων. οἷον ἐν Λακεδαίμονι κηρύττουσιν οἱ ἔφοροι παριόντες εὐθὺς εἰς τὴν ἀρχήν· μὴ τρέφειν μύστακα καὶ πείθεσθαι τοῖς νόμοις, ὡς μὴ χαλεποὶ

über Fragen des Krieges ungediente Leute sprechen, ist es, wenn wir als Menschen Dinge der Götter und Dämonen erörtern; denn wir sind dann wie Laien, die den Gedankengängen von Fachleuten[5] nachspüren und doch nur Meinungen und Vermutungen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit vorbringen können. Die Absichten eines Arztes als Laie zu durchschauen – warum er eine Operation nicht früher, sondern später ausgeführt hat, warum er nicht gestern das Brenneisen angesetzt hat, sondern heute – ist schwierig genug; sollte es da leicht sein oder zu sicheren Ergebnissen führen, als Sterblicher etwas über das Handeln der Götter auszusagen? Es sei denn, man begnügt sich mit der Feststellung, daß Gott die rechte Zeit für einen heilenden Eingriff in seelisches Übel am besten kennt und die Strafe als eine Medizin für jeden einzelnen verordnet, ohne sich an ein allgemeingültiges Maß für die Größe des Eingriffs und ein und dieselbe Zeitspanne in allen Fällen zu halten.

Daß die ärztliche Behandlung der Seele[6], welche man ›Recht‹ und ›Gerechtigkeit‹ nennt, die höchste aller professionellen Künste ist, hat neben unzähligen anderen auch Pindar bezeugt, der den Gott, der Lenker und Herr von allem ist, als den ›höchsten Meister der Kunst‹ anrief (*Fragment* 57 Snell); damit drückte er aus, daß er der Meister ist, der das Recht geschaffen hat, welches für die Festsetzung von Zeit, Art und Ausmaß einer Bestrafung der Bösen zuständig ist. In dieser Kunst, so sagt Platon (*Gesetze* 624 A, *Minos* 319 D), ist Minos als Sohn des Zeus sein Schüler gewesen[7]. Darin liegt der Gedanke, daß man im Bereich der Gerechtigkeit nicht richtig handeln und auch den richtig Handelnden nicht feststellen kann, ohne selber das Fachwissen gelernt und erworben zu haben. Denn selbst bei den Gesetzen, die von Menschen gegeben werden, ist ihr Sinn nicht ohne weiteres und jederzeit zu durchschauen; manche Verordnungen wirken ja geradezu komisch. So lassen in Sparta die Ephoren gleich beim Antritt ihres Amtes durch einen Herold den Bürgern verkünden, sie dürften keinen Schnurrbart tragen und müßten den Gesetzen ge-

ὦσιν αὐτοῖς. Ῥωμαῖοι δέ, οὓς ἂν εἰς ἐλευθερίαν ἀφαιρῶνται, κάρφος αὐτῶν λεπτὸν ἐπιβάλλουσι τοῖς σώμασιν· ὅταν δὲ διαθήκας γράφωσιν, ἑτέρους μὲν ἀπολείπουσι κληρονόμους, ἑτέροις δὲ πωλοῦσι τὰς οὐσίας· ὃ δοκεῖ παράλογον εἶναι. παραλογώτατον δὲ τὸ τοῦ Σόλωνος, ἄτιμον εἶναι τὸν ἐν στάσει C
πόλεως μηδετέρᾳ μερίδι προσθέμενον μηδὲ συστασιάσαντα. καὶ ὅλως πολλὰς ἄν τις ἐξείποι νόμων ἀτοπίας μήτε τὸν λόγον ἔχων τοῦ νομοθέτου μήτε τὴν αἰτίαν συνιεὶς ἑκάστου τῶν γραφομένων. τί δὴ θαυμαστόν, εἰ τῶν ἀνθρωπίνων οὕτως ἡμῖν ὄντων δυσθεωρήτων οὐκ εὔπορόν ἐστι τὸ περὶ τῶν θεῶν εἰπεῖν, ᾧτινι λόγῳ τοὺς μὲν ὕστερον, τοὺς δὲ πρότερον τῶν ἁμαρτανόντων κολάζουσιν;

5. Ταῦτα δ' οὐκ ἀποδράσεως πρόφασίς ἐστιν, ἀλλὰ συγγνώμης αἴτησις, ὅπως ὁ λόγος, οἷον εἰς λιμένα καὶ καταφυγὴν ἀποβλέπων, εὐθαρσέστερον ἐξαναφέρῃ τῷ πιθανῷ πρὸς τὴν ἀπορίαν. ἀλλὰ σκοπεῖτε πρῶτον, ὅτι κατὰ Πλάτωνα πάντων κα- D
λῶν ὁ θεὸς ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετήν, ἐξομοίωσιν οὖσαν ἁμωσγέπως πρὸς αὐτόν, ἐνδίδωσι τοῖς ἕπεσθαι θεῷ δυναμένοις. καὶ γὰρ ἡ πάντων φύσις ἄτακτος οὖσα ταύτην ἔσχε τὴν ἀρχὴν τοῦ μεταβαλεῖν καὶ γενέσθαι κόσμος, ὁμοιότητι καὶ μεθέξει τινὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον ἰδέας καὶ ἀρετῆς. καὶ τὴν ὄψιν αὐτὸς οὗτος ἁνὴρ ἀνάψαι φησὶ τὴν φύσιν ἐν ἡμῖν, ὅπως ὑπὸ θέας τῶν ἐν οὐρανῷ φερομένων καὶ θαύματος ἀσπάζεσθαι καὶ ἀγαπᾶν ἐθιζομένη τὸ εὔσχημον ἡ ψυχὴ

horchen, damit diese ihnen nicht zürnten[8]. Wenn die Römer einen Sklaven freilassen, berühren sie seinen Körper mit einem leichten Stäbchen[9], und wenn sie ein Testament machen, verkaufen sie das Vermögen an eine andere Person als den Erben[10], was widersinnig erscheint. Am widersinnigsten ist das Gesetz Solons, wer bei einem Bürgerkrieg sich keiner Partei anschließe und an dem inneren Kampf beteilige, solle die bürgerlichen Ehrenrechte verlieren[11]. Überhaupt könnte man in Gesetzen viel Unsinniges aufdecken – aber das beruht nur darauf, daß man zu den Überlegungen des Gesetzgebers keinen Zugang hat und den Grund der einzelnen Bestimmungen nicht versteht. Wenn also schon die menschlichen Regelungen für uns so schwer zu durchschauen sind, ist es dann erstaunlich, daß es bei den Göttern nicht einfach ist zu sagen, nach welcher Regel sie die Missetäter später oder früher bestrafen?

5. Das alles soll kein Vorwand sein, um mich einer Antwort zu entziehen, sondern eine Bitte um Nachsicht; ich möchte, daß unser Reden gewissermaßen einen bergenden Hafen in Sicht behält, damit es sich um so zuversichtlicher mit Hilfe von Wahrscheinlichkeitsargumenten[1] gegen den Sturm der ungelösten Schwierigkeiten behaupten kann. Bedenkt also zunächst, daß nach Platon[2] Gott sich selbst als Modell alles Guten allgemein sichtbar hingestellt hat und für die menschliche Tugend, welche ja darin besteht, daß man zu einem gewissen Grade Gott ähnlich wird, Vorbild und Ansporn ist für die, die ihm nachzufolgen vermögen[3]. Denn auch die Allnatur[4] in ihrem ungeordneten Urzustand empfing von hierher den Anstoß, sich zu verwandeln und zum Kosmos zu werden: nämlich mittels einer Ähnlichkeit mit und einer Art Teilhabe an jener Formvollendung und Tugend im Bereich des Göttlichen. Ebenfalls von Platon stammt die Aussage, die Natur habe in uns das Licht des Sehens zu dem Zweck entzündet, daß unsere Seele durch die Schau und Bewunderung der am Himmel kreisenden Körper sich gewöhne, das Wohlgestaltete und Geordnete als vertraut und lieb zu empfinden[5]; dies

καὶ τεταγμένον ἀπεχθάνηται τοῖς ἀναρμόστοις καὶ E
πλανητοῖς πάθεσι καὶ φεύγῃ τὸ εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχεν, ὡς κακίας καὶ πλημμελείας ἁπάσης γένεσιν. οὐ γὰρ ἔστιν ὅ τι μεῖζον ἄνθρωπος ἀπολαύειν θεοῦ πέφυκεν ἢ τὸ μιμήσει καὶ διώξει τῶν ἐν ἐκείνῳ καλῶν καὶ ἀγαθῶν εἰς ἀρετὴν καθίστασθαι.

Διὸ καὶ τοῖς πονηροῖς ἐν χρόνῳ καὶ σχολαίως τὴν δίκην ἐπιτίθησιν, οὐκ αὐτός τινα τοῦ ταχὺ κολάζειν ἁμαρτίαν δεδιὼς ἢ μετάνοιαν, ἀλλ' ἡμῶν τὸ περὶ τὰς τιμωρίας θηριῶδες καὶ λάβρον ἀφαιρῶν καὶ διδάσκων μὴ σὺν ὀργῇ μηδ' ὅτε μάλιστα φλέγεται καὶ σφαδᾴζει

‚πηδῶν ὁ θυμὸς τῶν φρενῶν ἀνωτέρω',

καθάπερ δίψαν ἢ πεῖναν ἀποπιμπλάντας ἐπιπηδᾶν
τοῖς λελυπηκόσιν, ἀλλὰ μιμουμένους τὴν ἐκείνου F
πραότητα καὶ τὴν μέλλησιν ἐν τάξει καὶ μετ' ἐμμελείας, τὸν ἥκιστα μετανοίᾳ προσοισόμενον χρόνον ἔχοντας σύμβουλον, ἅπτεσθαι τῆς δίκης. ὕδατι γὰρ τεταραγμένῳ προσπεσόντα χρῆσθαι δι' ἀκρασίαν
ἧττόν ἐστι κακόν, ὡς Σωκράτης ἔλεγεν, ἢ θολερὸν 551
ὄντα καὶ διάπλεω τὸν λογισμὸν ὀργῆς καὶ μανίας, πρὶν ἢ καταστῆναι καὶ γενέσθαι καθαρόν, ἐμφορεῖσθαι τιμωρίας συγγενοῦς καὶ ὁμοφύλου σώματος. οὐ γὰρ ‚ἐγγυτάτω τὸ ἀμύνασθαι τοῦ παθεῖν', ὡς Θουκυδίδης ἔλεγεν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀπωτάτω κείμενον ἀπολαμβάνει τὸ προσῆκον. ὡς γὰρ ὁ θυμὸς κατὰ τὸν Μελάνθιον

‚τὰ δεινὰ πράττει τὰς φρένας μετοικίσας',

solle dazu führen, daß sie die unharmonischen, planlos wirkenden Leidenschaften[6] verabscheute und das Willkürliche und Zufällige miede als den Ursprung allen Übels und aller Fehler. Denn es liegt im Wesen des Menschen, daß er nichts Bedeutenderes von Gott gewinnen kann, als daß er durch Nachahmung und Erstreben des Schönen und Guten, welches in Gott liegt, in den Stand der Tugend gelangt[7].

Das ist nun auch der Grund, warum Gott den Bösen erst mit der Zeit und nach ruhigem Bedenken die Vergeltung auferlegt. Es ist nicht so, als ob er fürchtete, beim raschen Strafen selbst einen Fehler zu machen und es bereuen zu müssen, sondern er will uns die tierische und überstürzte Art des Vergeltens abgewöhnen; er will uns lehren, uns nicht im Zorn und nicht, wenn in höchster Glut und Aufwallung

›die Wut emporspringt, höher als des Geistes Sitz‹[8],

auf den Schädiger zu stürzen, wie um einen Durst oder Hunger zu stillen, vielmehr Gottes Bedachtsamkeit und Zögerlichkeit nachzuahmen und nach Ordnung und Gebühr, mit der Zeit als einem Ratgeber, der gewiß keinen Kurs steuern wird, der zur Reue führt, zur Wahrung des Rechtes zu schreiten. Wenn man aufgerührtes und getrübtes Wasser vorfindet und es trinkt, weil man sich nicht beherrschen kann, so ist das nach einem Ausspruch des Sokrates weniger schlimm, als wenn die Vernunft in getrübtem Zustand, voller Zorn und Wahn, bevor sie beruhigt und geklärt ist, sich an der Rache gegen eine Person derselben Familie oder desselben Volkes ersättigt. Die Vergeltung führt nicht, wenn sie nach Thukydides (3,38,1) ›dem Erleiden am nächsten ist‹, sondern eher wenn sie am weitesten davon entfernt ist, angemessene Sühne herbei. Ebenso wie der Zorn laut Melanthios[9]

›wütet, wenn den Verstand er aus dem Haus gedrängt‹,

οὕτω καὶ ὁ λογισμὸς τὰ δίκαια πράττει καὶ μέτρια,
τὴν ὀργὴν καὶ τὸν θυμὸν ἐκποδὼν θέμενος.

῞Οθεν ἡμεροῦνται καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις παρα-
δείγμασιν, ἀκούοντες ὡς Πλάτων τε τὴν βακτηρίαν
ἀνατεινάμενος τῷ παιδὶ πολὺν ἔστη χρόνον, ὡς αὐτὸς B
ἔφη, τὸν θυμὸν κολάζων, καὶ Ἀρχύτας οἰκετῶν τινα
πλημμέλειαν ἐν ἀγρῷ καὶ ἀταξίαν καταμαθών, εἶθ'
ἑαυτοῦ συναισθανόμενος ἐμπαθέστερον ἔχοντος καὶ
τραχύτερον πρὸς αὐτούς, οὐδὲν ἐποίησεν ἀλλ' ἢ το-
σοῦτον ἀπιών ‚εὐτυχεῖτ'', εἶπεν, ‚ὅτι ὀργίζομαι ὑμῖν.'
εἴπερ οὖν ἀνδρῶν λόγοι μνημονευόμενοι καὶ πράξεις
λεγόμεναι τὸ τραχὺ καὶ σφοδρὸν ἀπαρύτουσι τῆς
ὀργῆς, πολὺ μᾶλλον εἰκὸς ἡμᾶς τὸν θεὸν ὁρῶντας, ᾧ
δέος οὐδὲν οὐδὲ μετάνοια πράγματος οὐδενός, ὅμως
ἐν τῷ μέλλοντι τὴν τιμωρίαν κατατιθέμενον καὶ πε-
ριμένοντα τὸν χρόνον, εὐλαβεῖς περὶ τὰ τοιαῦτα γίνε- C
σθαι καὶ θεῖον ἡγεῖσθαι μόριον ἀρετῆς τὴν πραότητα
καὶ τὴν μεγαλοπάθειαν, ἣν ὁ θεὸς ἐνδείκνυται, τῷ μὲν
κολάζειν ὀλίγους ἐπανορθοῦσαν, τῷ δὲ βραδέως
πολλοὺς ὠφελοῦσαν καὶ νουθετοῦσαν.

6. Δεύτερον τοίνυν τοῦτο διανοηθῶμεν, ὡς αἱ
μὲν δικαιώσεις αἱ παρ' ἀνθρώπων μόνον ἔχουσι τὸ
ἀντιλυποῦν καὶ ἐν τῷ κακῶς τὸν δεδρακότα παθεῖν
ἵστανται, περαιτέρω δ' οὐκ ἐξικνοῦνται· διὸ τοῖς
ἡμαρτηκόσι κυνὸς δίκην ἐφυλακτοῦσαι κατακο-
λουθοῦσι καὶ τὰς πράξεις ἐκ ποδὸς ἐπιδιώκουσι.
τὸν θεὸν δ' εἰκός, ἧς ἂν ἐφάπτηται τῇ δίκῃ ψυχῆς
νοσούσης, τά τε πάθη διορᾶν, εἴ πή τι καμπτόμενα D
πρὸς μετάνοιαν ἐνδίδωσι, καὶ χρόνον γε, οἷς οὐκ
ἄκρατος οὐδ' ἄτρεπτος ἡ κακία πέφυκε, προσ-
ορίζειν. ἅτε γὰρ εἰδώς, ὅσην μοῖραν ἀρετῆς ἀπ'
αὐτοῦ φερόμεναι πρὸς γένεσιν αἱ ψυχαὶ βαδίζουσι,

so übt die Vernunft Gerechtigkeit und Maß, wenn sie sich Wut und Zorn aus dem Weg geschafft hat.

Schon das Vorbild von Menschen vermag uns zu Ruhe und Milde anzuhalten, etwa wenn wir die Geschichte hören, wie Platon den Stock gegen einen Sklaven hob, aber dann lange innehielt, um, wie er selbst sagte, seinen Zorn zu züchtigen; oder wie Archytas[10] auf seinem Landgut bemerkte, daß seine Knechte irgendeinen Fehler, eine Ordnungswidrigkeit begangen hatten, aber dann spürte, daß er übermäßig gegen sie aufgebracht war und deshalb nichts tat, als daß er im Weggehen sagte: ›Ihr habt Glück gehabt, daß ich zornig auf euch bin.‹ Wenn schon die überlieferten Worte und Taten von Menschen dem Zorn seinen Überschuß an Schärfe und Heftigkeit nehmen können, werden wir erst recht im Blick auf Gott, dem Furcht ebenso wie Reue über irgendeine Handlung fremd ist und der dennoch die Vergeltung für die Zukunft aufspart und die Zeit abwartet, Zurückhaltung in solchen Dingen lernen; wir werden die ruhige Milde und überlegene Haltung gegenüber der Leidenschaft als einen göttlichen Teil der Tugend ansehen. Diese Handlungsweise führt, wie Gott uns vor Augen führt, einige wenige durch das Strafen auf den rechten Weg zurück, durch die Verzögerung aber bringt es vielen Nutzen und sittliche Belehrung.

6. Als zweiten Punkt möchte ich zu bedenken geben, daß Rechtsverfahren unter Menschen nur darin bestehen, ein zugefügtes Leid zu erwidern. Sie bleiben dabei stehen, dem Täter ein Übel zuzufügen und gehen darüber nicht hinaus. Wie Hunde sind sie dem Übeltäter mit lautem Gebell auf den Fersen und setzen der Tat auf dem Fuße nach. Wenn aber Gott über eine kranke Seele Gericht hält, so darf man voraussetzen, daß er ihre leidenschaftlichen Triebe durch und durch erkennt, ob sie vielleicht nachgiebig werden und Ansätze zur Reue zeigen; jedenfalls wird er eine Frist setzen können für diejenigen, deren Verderbnis nicht vollkommen und unwiderruflich ihr Wesen bestimmt. Er weiß ja, welchen Anteil an Tugend die Seelen von ihm mitbekommen,

καὶ τὸ γενναῖον ὡς ἰσχυρὸν αὐταῖς καὶ οὐκ ἐξίτηλον ἐμπέφυκεν, ἐξανθεῖ δὲ τὴν κακίαν παρὰ φύσιν ὑπὸ τροφῆς καὶ ὁμιλίας φαύλης φθειρόμενον, εἶτα θεραπευθὲν ἐνίοις καλῶς ἀπολαμβάνει τὴν προσήκουσαν ἕξιν, οὐ πᾶσι κατεπείγει τὴν τιμωρίαν ὁμοίως, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀνήκεστον εὐθὺς ἐξεῖλε τοῦ βίου καὶ ἀπέκοψεν, ὡς ἑτέροις γε πάντως βλαβερόν, αὑτῷ τε E βλαβερώτατον ἀεὶ συνεῖναι μετὰ πονηρίας, οἷς δ' ὑπ' ἀγνοίας τοῦ καλοῦ μᾶλλον ἢ προαιρέσει τοῦ αἰσχροῦ τὸ ἁμαρτητικὸν εἰκὸς ἐγγεγονέναι, δίδωσι μεταβαλέσθαι χρόνον, ἐὰν δ' ἐπιμένωσι, καὶ τούτοις ἀπέδωκε τὴν δίκην· οὐ γάρ που δέδιε, μὴ διαφύγωσι.

Σκόπει δ' ὅσαι μεταβολαὶ γεγόνασιν εἰς ἦθος ἀνδρῶν καὶ βίον· ᾗ καὶ ‚τρόπος' ὠνομάσθη τὸ μεταβάλλον αὐτοῦ, καὶ ‚ἦθος', ὡς ἐπὶ πλεῖστον αὐτοῦ ἐνδύεται τὸ ἔθος καὶ κρατεῖ μάλιστα καθαπτόμενον. οἶμαι μὲν οὖν καὶ τὸν Κέκροπα διφυᾶ προσαγορεῦσαι τοὺς παλαιούς, οὐχ ὡς ἔνιοι λέγουσιν ἐκ χρηστοῦ βασιλέως ἄγριον καὶ δρακοντώδη F γενόμενον τύραννον, ἀλλὰ τοὐναντίον ἐν ἀρχῇ σκολιὸν ὄντα καὶ φοβερόν, εἶθ' ὕστερον ἄρξαντα πράως καὶ φιλανθρώπως. εἰ δὲ τοῦτ ἄδηλον, ἀλλὰ Γέλωνά γ' ἴσμεν καὶ Ἱέρωνα τοὺς Σικελιώτας καὶ Πεισίστρατον τὸν Ἱπποκράτους, ὅτι πονηρίᾳ κτησάμενοι τυραννίδας ἐχρήσαντο πρὸς ἀρετὴν αὐταῖς, καὶ παρανόμως ἐπὶ τὸ ἄρχειν ἐλθόντες ἐγένοντο 552 μέτριοι καὶ δημωφελεῖς ἄρχοντες, οἱ μὲν εὐνομίαν τε πολλὴν καὶ γῆς ἐπιμέλειαν παρασχόντες αὐτούς τε σώφρονας τοὺς πολίτας καὶ φιλεργοὺς ἐκ πολυ-

wenn sie zur Geburt gelangen; er weiß, daß diese edle Grundlage in ihrer Natur fest und unvergänglich verankert ist, daß sie nur wider die Natur durch Erziehung und schlechten Umgang verdorben wird und das Böse sprießen läßt, doch bei einigen dann wieder geheilt werden kann und in den rechten Zustand zurückfindet. So betreibt er denn die Vergeltung nicht bei allen gleich dringlich: Unheilbares tilgt er sofort aus dem Leben und rodet es aus, weil es anderen jedenfalls Schaden bringt, den größten Schaden aber diesem Menschen selbst, nämlich dadurch, daß er stets mit der eigenen Schlechtigkeit in Gesellschaft ist; solchen aber, deren innewohnende Neigung zu Missetaten eher auf ein Nichtwissen des Guten als auf ein Wollen des Bösen zurückzuführen ist, gibt er eine Frist zur Wandlung, und erst wenn sie hartnäckig bleiben, verhängt er auch über sie ihre Strafe – er braucht ja nicht zu fürchten, daß sie ihm entkommen.

Man führe sich nur einmal vor Augen, wie vielen Wandlungen Charakter und Lebensweise des Menschen unterliegen; daher kommt es, daß der Charakter in seiner Veränderlichkeit mit dem Wort *trópos* (›Wendung‹) benannt wurde, und außerdem mit dem Wort *êthos,* insofern die ›Gewohnheit‹ (*éthos*) ihn tief durchdringt, erfaßt und beherrscht[1]. Ferner: Die Alten haben den König Kekrops[2] »zwiewüchsig« genannt, und manche erklären das damit, daß er aus einem guten König zu einem grausamen und drachenhaften Tyrannen geworden sei; ich vermute aber das Umgekehrte: daß er anfangs krumm war wie eine Schlange und Angst und Schrecken verbreitete, später aber milde und menschenfreundlich herrschte. Mag das offenbleiben; von Gelon[3] und Hieron[4], den sizilischen Herrschern, und Peisistratos[5], dem Sohn des Hippokrates, wissen wir jedenfalls, daß sie die Tyrannis mit üblen Mitteln errangen und dann zu guten Zwecken gebrauchten; sie kamen zwar gesetzwidrig zur Macht, wurden aber zu maßvollen und gemeinnützigen Herrschern. Hieron und Peisistratos sorgten für rechtsstaatliche Verhältnisse, förderten den Ackerbau und machten die Bürger selbst, die vorher nur

γέλων καὶ λάλων κατασκευάσαντες, Γέλων δὲ καὶ προπολεμήσας ἄριστα καὶ κρατήσας μάχῃ μεγάλῃ Καρχηδονίων οὐ πρότερον εἰρήνην ἐποιήσατο πρὸς αὐτοὺς δεομένους ἢ καὶ τοῦτο ταῖς συνθήκαις περιλαβεῖν, ὅτι παύσονται τὰ τέκνα τῷ Κρόνῳ καταθύοντες. ἐν δὲ Μεγάλῃ πόλει Λυδιάδας ἦν τύραννος, εἶτ' ἐν αὐτῷ τῷ τυραννεῖν μεταβαλόμενος καὶ δυσχεράνας τὴν ἀδικίαν ἀπέδωκε μὲν τοὺς B νόμους τοῖς πολίταις, μαχόμενος δὲ πρὸς τοὺς πολεμίους ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἐπιφανῶς ἔπεσεν. εἰ δέ τις ἢ τύραννον ἀπέκτεινε Μιλτιάδην ἐν Χερρονήσῳ πρότερον, ἢ Κίμωνα συνόντα τῇ ἀδελφῇ διώξας εἷλεν, ἢ Θεμιστοκλέους, ἐφ' οἷς ἀσελγαίνων ἐκώμαζε καὶ ὕβριζε δι' ἀγορᾶς, ἀφείλετο τὴν πόλιν ὡς ὕστερον Ἀλκιβιάδου γραψάμενος, ἆρ' οὐκ ἂν ἀπωλώλεσαν ἡμῖν οἱ Μαραθῶνες, οἱ Εὐρυμέδοντες, τὸ καλὸν Ἀρτεμίσιον,

,ὅθι παῖδες Ἀθηναίων ἐβάλοντο φαεννὰν
κρηπῖδ' ἐλευθερίας';

Οὐδὲν γὰρ αἱ μεγάλαι φύσεις μικρὸν ἐκφέρουσιν οὐδ' ἀργεῖ δι' ὀξύτητα τὸ σφοδρὸν ἐν αὐταῖς καὶ C δραστήριον, ἀλλ' ἐν σάλῳ διαφέρονται, πρὶν εἰς τὸ μόνιμον καὶ καθεστηκὸς ἦθος ἐλθεῖν. ὥσπερ οὖν ὁ γεωργίας ἄπειρος οὐκ ἂν ἀσπάσαιτο χώραν ἰδὼν λόχμης ἔμπλεω δασείας καὶ φυτῶν ἀγρίων καὶ θηρία πολλὰ καὶ ῥεύματα καὶ πολὺν ἔχουσαν πηλόν, ἀλλὰ τῷ μεμαθηκότι διαισθάνεσθαι καὶ κρίνειν αὐτὰ ταῦτα τὴν ἰσχὺν καὶ τὸ πλῆθος ὑποδείκνυσι καὶ τὴν μαλακότητα τῆς γῆς, οὕτως ἄτοπα πολλὰ καὶ φαῦλα

Sinn für Späße und endloses Geschwätz gehabt hatten, zu besonnenen und arbeitsamen Menschen. Gelon führte außerdem einen heldenhaften Kampf gegen die Karthager und besiegte sie in einer großen Schlacht; als sie um einen Frieden nachsuchten, schloß er den Vertrag erst ab, als sie darin die Verpflichtung aufnahmen, die Kinderopfer für Kronos abzuschaffen. Sodann: In Megalopolis war Lydiadas[6] Tyrann; er änderte mitten in seiner Herrschaft seine Gesinnung, faßte eine heftige Abneigung gegen die rechtlosen Verhältnisse und übergab die Verantwortung für die Gesetze den Bürgern; dann fiel er ruhmvoll für das Vaterland im Kampf gegen die Feinde. Wenn jemand Miltiades[7] als Tyrann auf der Chersones vorzeitig ermordet hätte, oder gegen Kimon[8] wegen des blutschänderischen Verhältnisses zu seiner Schwester eine gerichtliche Verurteilung herbeigeführt hätte, oder Themistokles[9] für die ausgelassenen Umzüge mit seinen Zechkumpanen über den Marktplatz das Bürgerrecht hätte aberkennen lassen (so wie später in dem Prozeß gegen Alkibiades) – wären dann nicht die großen Schlachten der Perserkriege aus unserer Geschichte verschwunden, die Schlachten bei Marathon, am Eurymedon und am schönen Kap Artemision,

›wo der Athener Söhne den leuchtenden Grundstein
legten der Freiheit‹[10]?

Große Naturen bringen nichts Kleines hervor; ihre Energie und Tatkraft kann aus innerem Drange nicht brachliegen, und so treiben sie auf den Wogen eines hochgehenden Meeres hin und her, bis sie zu einem dauerhaft gefestigten Charakter gelangen. Es ist wie bei einem Stück Land, das voll ist von dichtem Gebüsch, wilden Pflanzen, mit vielen Tieren und Bächen und viel Morast: Wer keine Kenntnisse in der Landwirtschaft hat, würde nicht viel davon halten; aber für den, der gelernt hat, die Unterschiede zu beobachten und zu beurteilen, zeigen gerade diese Dinge die Nahrhaftigkeit, Ertragskraft und Lockerheit des Bodens an. So

προεξανθοῦσιν αἱ μεγάλαι φύσεις, ὧν ἡμεῖς μὲν εὐθὺς τὸ τραχὺ καὶ νύττον οὐ φέροντες ἀποκόπτειν οἰόμεθα δεῖν καὶ κολούειν, ὁ δὲ βελτίων κριτὴς καὶ ἀπὸ τούτων τὸ χρηστὸν ἐνορῶν καὶ γενναῖον περιμένει D
λόγου καὶ ἀρετῆς συνεργὸν ἡλικίαν καὶ ὥραν, ἧ τὸν οἰκεῖον ἡ φύσις καρπὸν ἀποδίδωσι.

7. Ταῦτα μὲν οὖν ταύτῃ· τὸν δ' ἐν Αἰγύπτῳ νόμον ἆρ' οὐκ εἰκότως ὑμῖν ἀπογράψασθαι δοκοῦσιν ἔνιοι τῶν Ἑλλήνων, ὃς κελεύει τὴν ἔγκυον, ἂν ἁλῷ θανάτου, μέχρι τέκῃ, φυλάττειν;" „πάνυ μὲν οὖν", ἔφασαν. εἶπον οὖν ἐγώ· „εἰ δὲ παιδία μὴ κυοῖ τις, ἀλλὰ πρᾶξιν ἢ βουλὴν ἀπόρρητον εἰς φῶς ἡλίου δυνατὸς εἴη προαγαγεῖν χρόνῳ καὶ ἀναδεῖξαι, κακόν τι μηνύσας λανθάνον ἢ σωτηρίου γνώμης γενόμενος σύμβουλος ἢ χρείας εὑρετὴς ἀναγκαίας, οὐκ ἀμείνων ὁ περιμείνας τῆς τιμωρίας τὸ χρήσιμον E
τοῦ προανελόντος; ἐμοὶ μὲν γάρ", ἔφην, „δοκεῖ". „καὶ ἡμῖν", ὁ Πατροκλέας εἶπεν. „ὀρθῶς", ἔφην· „σκόπει γάρ, εἰ Διονύσιος ἐν ἀρχῇ τῆς τυραννίδος ἔδωκε δίκην, ὡς οὐδεὶς ἂν Ἑλλήνων ᾤκει Σικελίαν ἀνάστατον ὑπὸ Καρχηδονίων γενομένην, ὥσπερ οὐδ' Ἀπολλωνίαν οὐδ' Ἀνακτόριον οὐδὲ τὴν Λευκαδίων χερρόνησον ᾤκουν ἂν Ἕλληνες, εἰ Περίανδρος ἐκολάσθη μὴ μετὰ πολὺν χρόνον. οἶμαι δὲ καὶ Κασάνδρῳ γενέσθαι τῆς δίκης ἀναβολήν, ὅπως αἱ Θῆβαι συνοικῶνται πάλιν. τῶν δὲ τουτὶ τὸ ἱερὸν συγκαταλαβόντων ξένων οἱ πολλοὶ Τιμολέοντι συν- F
διαβάντες εἰς Σικελίαν, ὅτε Καρχηδονίους ἐνίκησαν καὶ κατέλυσαν τὰς τυραννίδας, ἐξώλοντο κακοὶ κακῶς ὕστερον.

lassen die großen Naturen zunächst viel Verworrenes und Unbrauchbares hervorsprießen, und wir, die das Widerborstige nicht vertragen, möchten es gleich abholzen und kurzschneiden; aber der bessere Beurteiler[11] erkennt auch darin die Anzeichen des Tüchtigen und Edlen, und er wartet das Alter und die Reife ab, die bei der Entwicklung zu Denken und Tugend mitwirken müssen; dann erst bringt diese Natur die Frucht hervor, die ihr gemäß ist.

7. Soweit diese Überlegungen. Denken wir nun an den ägyptischen Brauch, eine schwangere Frau, die zum Tode verurteilt ist, solange in Haft zu halten, bis sie ihr Kind zur Welt gebracht hat[1]. Scheint es euch nicht vernünftig, daß einige griechische Staaten dies übernommen haben?« – »Gewiß«, sagten sie. Darauf fuhr ich fort: »Wenn aber ein straffälliger Mensch nicht mit einem Kind schwanger, sondern fähig ist, einen Rat oder eine Tat, die verborgen in ihm schlummern, im Laufe der Zeit ans Licht der Sonne zu bringen und zu verwirklichen – ein verstecktes Übel aufzudekken, einen Vorschlag zur Behebung einer Not zu machen, ein Mittel zur Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses zu erfinden – tut man da nicht besser, wenn man eine günstige Zeit für die Strafe abwartet, als wenn man diesen Menschen allzufrüh beseitigt? Mir jedenfalls scheint es so.« – »Uns ebenso«, sagte Patrokleas. »Und mit Recht«, fuhr ich fort, »denn bedenke nur: Wenn Dionysios[2] am Anfang seiner Tyrannis zur Rechenschaft gezogen worden wäre, hätte niemand von den Griechen Sizilien wiederbesiedelt, das durch die Karthager verwüstet und entvölkert war; ebenso hätten Griechen nicht Apollonia und Anaktorion und die leukadische Halbinsel besiedelt, wenn Periander[3] nicht erst nach langer Zeit seine Strafe gefunden hätte. Auch Kassandros[4] erhielt, meine ich, einen Strafaufschub zu dem Zweck, daß Theben wiedergegründet werde. Die Söldner, mit deren Hilfe unser Heiligtum hier besetzt wurde[5], setzten später zum großen Teil unter Timoleon[6] nach Sizilien über, dann bekriegten sie die Karthager und zerstörten die Tyrannenherrschaften, und danach erst fanden sie den Untergang – böse Menschen, böses Ende.

Ἐνίοις γὰρ ἀμέλει καὶ κολασταῖς ἑτέρων πονηρῶν οἷον δημοκοίνοις ἀπεχρήσατο τὸ δαιμόνιον, εἶτ' ἐπέτριψε, καθάπερ οἶμαι τοὺς πλείστους τυράννους. ὥσπερ γὰρ ὑαίνης χολὴ καὶ
φώκης πυτία, θηρίων τἆλλα μιαρῶν, ἔχουσί τι πρὸς 553
τὰς νόσους χρήσιμον, οὕτως ἐνίοις δήμοις δηγμοῦ δεομένοις καὶ κολάσεως ἐμβαλὼν ὁ θεὸς πικρίαν τινὰ τυράννου δυσμείλικτον καὶ τραχύτητα χαλεπὴν ἄρχοντος οὐ πρότερον ἐξεῖλε τὸ λυποῦν καὶ ταράττον, ἢ τὸ νοσοῦν ἀπαλλάξαι καὶ καθᾶραι. τοιοῦτο καὶ Φάλαρις ἦν Ἀκραγαντίνοις φάρμακον καὶ Ῥωμαίοις Μάριος. Σικυωνίοις δὲ καὶ διαρρήδην ὁ θεὸς προεῖπε μαστιγονόμων δεῖσθαι τὴν πόλιν, ὅτε Τελητίαν παῖδα στεφανούμενον ἐν Πυθίοις ἀφαιρούμενοι Κλεωναίων ὡς ἴδιον πολίτην διέσπασαν. ἀλλὰ Σικυωνίοις μὲν Ὀρθαγόρας γενό-
μενος τύραννος καὶ μετ' ἐκεῖνον οἱ περὶ Μύρωνα B
καὶ Κλεισθένη τὴν ἀκολασίαν ἔπαυσαν· Κλεωναῖοι δὲ τῆς αὐτῆς οὐ τυχόντες ἰατρείας εἰς τὸ μηδὲν ἥκουσι.

Καὶ Ὁμήρου δέ που λέγοντος ἀκούετε·

‚τοῦ γένετ' ἐκ πατρὸς πολὺ χείρονος υἱὸς ἀμείνων
παντοίην ἀρετήν'·

καίτοι λαμπρὸν οὐδὲν οὐδ' εὐπρεπὲς ἔργον ἐκεῖνος ὁ τοῦ Κοπρέως παρέσχεν· ἀλλὰ τὸ Σισύφου καὶ τὸ Αὐτολύκου καὶ τὸ Φλεγύου γένος ἤνθησεν ἐν δόξαις καὶ ἀρεταῖς μεγάλων βασιλέων. γέγονε δὲ καὶ Περικλῆς Ἀθήνησιν ἐναγοῦς οἰκίας· καὶ Πομπήιος Μάγνος ἐν Ῥώμῃ Στράβωνος ἦν υἱός, οὗ τὸν νεκρὸν ὁ
Ῥωμαίων δῆμος ὑπὸ μίσους ἐξέβαλε καὶ κατεπάτη- C
σεν. τί οὖν ἄτοπον, εἰ, καθάπερ γεωργὸς οὐκ ἐκκόπ-

So hat die Gottheit sogar manche Menschen gleichsam als Henkersknechte benutzt, um andere, ebenso böse, zu züchtigen, und sie danach vernichtet. So war es, wie ich meine, mit den meisten Tyrannen. Wie die Galle der Hyäne und das Lab aus dem Magen des Seehundes[7] – beides sonst ekelhafte Tiere – einen medizinischen Nutzen haben, so läßt Gott über manche Völker, denen ein Stachel, eine Züchtigung not tut, die unerbittliche Härte eines Tyrannen, die bösartige Grausamkeit eines Herrschers hereinbrechen, und er nimmt diese Ursache von Leid und Ungemach nicht wieder weg, bis er das Kranke ausgetrieben und abgeführt hat. Solch eine Medizin war Phalaris[8] für Agrigent und Marius[9] für Rom. Den Bürgern von Sikyon hat der Gott sogar ausdrücklich erklärt, die Stadt brauche einen ›Peitschenschwinger‹[10]; sie hatten den Knaben Teletias, der bei den pythischen Spielen als Sieger bekränzt werden sollte, den Bürgern von Kleonai entrissen, weil er ihr eigener Mitbürger sei, und dabei in Stücke gerissen. Daraufhin wurde Orthagoras[11] in Sikyon Tyrann und nach ihm die Gruppe um Myron und Kleisthenes, und sie machten den Ausschreitungen ein Ende. Kleonai hingegen blieb ohne ein solches ärztliches Eingreifen und hat inzwischen alle Bedeutung verloren.

Sodann kennt ihr doch wohl eine Homerstelle, die lautet (*Ilias* 15,641):

›So ward ein besserer Sohn aus viel geringerem Vater,
trefflich in jeglicher Kunst‹,

obschon dieser Sohn des Kopreus[12] keine berühmte oder edle Tat vollbracht hat. Aber die Geschlechter, die von Sisyphos[13] und Autolykos[14] und Phlegyas[15] abstammen, blühten im Ruhm und in den Leistungen großer Könige. In Athen stammte Perikles aus einer fluchbeladenen Familie[16]. In Rom war Pompeius Magnus der Sohn eines Strabo, den das Volk derart haßte, daß es seine Leiche auf die Straße warf und zertrampelte. Ist es da befremdlich, daß Gott es macht wie ein Landmann, der die Dornpflanze

τει τὴν ἄκανθαν, ἂν μὴ λάβῃ τὸν ἀσπάραγον, οὐδ' οἱ Λίβυες τὸ φρύγανον ἐπικάουσι πρότερον ἢ τὸ λήδανον ἀπ' αὐτοῦ συναγαγεῖν, οὕτως ὁ θεὸς ἐνδόξου καὶ βασιλικοῦ γένους ῥίζαν πονηρὰν καὶ τραχεῖαν οὐκ ἀναιρεῖ πρότερον ἢ φῦναι τὸν προσήκοντα καρπὸν ἀπ' αὐτῆς; μυρίας γὰρ Ἰφίτου βοῦς καὶ ἵππους ἀπολέσθαι κρεῖττον ἦν Φωκεῦσι καὶ πλείονα χρυσὸν ἐκ Δελφῶν οἴχεσθαι καὶ ἄργυρον, ἢ μήτ' Ὀδυσσέα μήτ' Ἀσκληπιὸν φῦναι μήτε τοὺς ἄλλους ἐκ κακῶν καὶ πονηρῶν ἄνδρας ἀγαθοὺς καὶ μεγαλωφελεῖς γενομένους.

8. Τὸ δ' ἐν καιρῷ καὶ τρόπῳ τῷ προσήκοντι γενέσθαι τὰς τιμωρίας οὐ βέλτιον εἶναι τοῦ ταχὺ καὶ παραχρῆμα νομίζεις; οἷόν ἐστι τὸ κατὰ Κάλλιππον, ᾧ ξιφιδίῳ φίλος εἶναι δοκῶν ἀπέκτεινε Δίωνα, τούτῳ πάλιν αὐτὸν ὑπὸ τῶν φίλων ἀποθανεῖν, καὶ τὸ Μίτυος τοῦ Ἀργείου κατὰ στάσιν ἀναιρεθέντος ἀνδριάντα χαλκοῦν ἐν ἀγορᾷ θέας οὔσης ἐμπεσεῖν τῷ κτείναντι τὸν Μίτυν καὶ ἀνελεῖν. καὶ τὰ περὶ τὸν Βέσσον τὸν Παίονα καὶ Ἀρίστωνα τὸν Οἰταῖον ξεναγὸν οἶσθα δήπουθεν, ὦ Πατροκλέα." „μὰ Δί'", εἶπεν, „ἀλλὰ δέομαι μαθεῖν." „ὁ μὲν Ἀρίστων", ἔφην, „τὸν Ἐριφύλης κόσμον ἐνταῦθα κείμενον καθελὼν τῶν τυράννων διδόντων ἐκόμισε τῇ γυναικὶ δῶρον· ὁ δ' υἱὸς αὐτοῦ πρὸς τὴν μητέρα διοργισθεὶς ἔκ τινος αἰτίας ὑφῆψε τὴν οἰκίαν καὶ πάντας ἐν τῷ αὐτῷ κατέκαυσεν. ὁ δὲ Βέσσος, ὡς ἔοικεν, ἀπεκτονὼς τὸν πατέρα τὸν ἑαυτοῦ πολὺν χρόνον ἐλάνθανεν, ὕστερον δὲ πρὸς ξένους ἐπὶ δεῖπνον ἐλθὼν χελιδόνων τινὰ νεοσσιὰν τῇ λόγχῃ νύξας κατέβαλε καὶ τοὺς νεοσσοὺς διέφθειρε· λεγόντων δ', οἷον εἰκός, τῶν παρόντων· ,ἄνθρωπε, τί παθὼν ἔργον οὕτως ἀλλόκοτον

erst dann rodet, wenn er den Spargel geerntet hat[17], oder wie die Libyer, welche die Zistrosen-Sträucher nicht abbrennen, bevor sie das Ledanon-Harz von ihnen gesammelt haben[18]? So vertilgt Gott die verdorbene, grobe und knorrige Wurzel eines berühmten und königlichen Geschlechtes nicht eher, als die rechte Frucht aus ihr hervorgegangen ist. Und wenn zehntausend Rinder und Pferde des Iphitos verlorengegangen wären, wenn noch mehr Gold und Silber aus Delphi verschwunden wäre[19]; es wäre für die Phoker immer noch besser gewesen, als wenn Odysseus und Asklepios nicht auf die Welt gekommen wären und all die anderen tapferen und für das Allgemeinwohl tätigen Männer, die von schlechten und bösen abstammten!

8. Ferner: Meinst du nicht auch, daß es besser ist, wenn die Vergeltung der Tat in einer Frist und in einer Art erfolgt, die ihr angemessenen sind[1], als wenn sie rasch und sofort eintritt? Ein Beispiel dafür ist die Geschichte von Kallippos: Mit dem Dolch, mit dem er Dion ermordet hatte, dessen Freund er zum Schein war, wurde er wiederum von seinen Freunden umgebracht[2]. Noch ein Fall: Mitys von Argos war bei Unruhen in der Stadt umgekommen und hatte eine Bronzestatue auf dem Marktplatz erhalten; bei einem festlichen Aufzug fiel sie um und erschlug den Mörder. Die Geschichten von Bessos aus Päonien und Ariston von Oita, dem Söldnerführer, kennst du ja wohl, Patrokleas.« – »Keineswegs«, sagte dieser, »aber ich möchte sie gerne hören.« – »Ariston«, sagte ich, »nahm den Schmuck der Eriphyle, der hier verwahrt war, von seinem Platz[3] – die Usurpatoren gestatteten ihm das – und schenkte ihn seiner Frau. Da faßte deren Sohn aus irgendeinem Grund einen großen Zorn gegen sie, zündete das Haus an und verbrannte alle zusammen an demselben Orte. Nun zu Bessos: Es heißt, daß er seinen Vater ermordet hatte und lange Zeit unentdeckt blieb. Aber als er später einmal Freunde zum Essen besuchte, stieß er ein Schwalbennest mit dem Speer herab, so daß die Jungen umkamen. Die Anwesenden fragten natürlich: ›Was fällt dir denn ein, so etwas Widerwärtiges

ἔπραξας;‘ ,οὐ γάρ‘, ἔφη, ,μου πάλαι καταμαρτυροῦσιν αὗται ψευδῶς καὶ καταβοῶσιν ὡς ἀπεκτονότος τὸν πατέρα;‘ θαυμάσαντες δ’ οἱ παρόντες τὸν λόγον ἐμήνυσαν τῷ βασιλεῖ, καὶ τοῦ πράγματος ἐξελεγχ- F
θέντος ἔτισεν ὁ Βέσσος τὴν δίκην.

9. Ἀλλὰ ταῦτα μέν“, ἔφην, „ἡμεῖς λέγομεν, ὥσπερ ἠξίωται, γίγνεσθαί τινα τῆς τιμωρίας ἀναβολὴν ὑποθέμενοι τοῖς πονηροῖς· τὰ λοιπὰ δ’ Ἡσιόδου χρὴ νομίζειν ἀκροᾶσθαι λέγοντος οὐχ ᾗ Πλάτων ,ἀκόλουθον εἶναι τιμωρίαν ἀδικίας πάθην‘, ἀλλ’ ἡλικιῶτιν ἐκ τῆς αὐτῆς ὁμόθεν χώρας καὶ 554
ῥίζης συνυποφυομένην·

,ἡ γὰρ κακή‘, φησί,
,βουλὴ τῷ βουλεύσαντι κακίστη‘,

καί

,ὅς δ’ ἄλλῳ κακὰ τεύχει, ἑῷ κακὸν ἥπατι τεύχει.‘

ἡ μὲν γὰρ κανθαρὶς ἐν αὑτῇ λέγεται τὸ βοηθητικὸν ἔκ τινος ἀντιπαθείας ἔχειν συγκεκραμένον, ἡ δὲ πονηρία συγγεννῶσα τὸ λυποῦν ἑαυτῇ καὶ κολάζον οὐχ ὕστερον, ἀλλ’ ἐν αὐτῇ τῇ ὕβρει τὴν δίκην τοῦ ἀδικεῖν δίδωσι· καὶ τῷ μὲν σώματι τῶν κολαζομένων ἕκαστος κακούργων ἐκφέρει τὸν αὑτοῦ σταυρόν, ἡ δὲ κακία τῶν κολαστηρίων ἐφ’ ἑαυτὴν ἕκαστον ἐξ αὑτῆς τεκ- B
ταίνεται, δεινή τις οὖσα βίου δημιουργὸς οἰκτροῦ καὶ σὺν αἰσχύνῃ φόβους τε πολλοὺς καὶ μεταμελείας καὶ πάθη χαλεπὰ καὶ ταραχὰς ἀπαύστους ἔχοντος. ἀλλ’ οὐδὲν ἔνιοι διαφέρουσι παιδαρίων, ἃ τοὺς κακούργους ἐν τοῖς θεάτροις θεώμενα πολλάκις ἐν χιτῶσι διαχρύσοις καὶ χλαμυδίοις ἁλουργοῖς ἐστεφανω-

zu tun?‹ Da antwortete er: ›Haben sie nicht die ganze Zeit falsches Zeugnis gegen mich gegeben und geschrien, ich hätte meinen Vater umgebracht?‹ Die Anwesenden waren über die Äußerung bestürzt und zeigten das Geschehene dem König an; die Sache kam heraus, und Bessos büßte seine Schuld.

9. Das ist es«, sagte ich, »was ich meinerseits zu sagen habe, wenn ich davon ausgehe – so war ja unsere These –, daß es tatsächlich einen gewissen Aufschub bei der Vergeltung für Übeltäter gibt. Das Folgende hingegen soll man so nehmen, als ob es aus dem Munde Hesiods käme, welcher nicht wie Platon erklärt, Vergeltung sei ›unrechten Tuns Folgerin, Erleiden‹ (*Nomoi* 728 C), sondern sie sei mit dem Unrecht gleichzeitig, ein Sproß, der aus dem gleichen Boden und der gleichen Wurzel mit aufwachse. Er sagt nämlich (*Werke und Tage* 266):

›Schlimmer Wille und Plan ist für den Planer am schlimmsten‹,

und[1]:

›Andern zu schaden heißt, der eigenen Leber zu schaden.‹

Von der spanischen Fliege[2] sagt man, daß sie in sich selbst das Mittel gegen ihr Gift habe; dieses sei in der Konstitution des Tieres aufgrund einer Art von innerem Antagonismus enthalten. So erzeugt sittliche Schlechtigkeit das Schmerzhafte, Strafende gleichzeitig mit sich selbst; sie büßt nicht nachträglich, sondern unmittelbar in der Freveltat schon das Unrecht. Ein jeder Verbrecher muß mit dem Leibe sein Kreuz zur Hinrichtung hinaustragen; so schafft die Bosheit aus sich selbst all die Mittel, die zu ihrer Züchtigung dienen; sie ist ein einfallsreicher Handwerksmeister, dessen Erzeugnis ein jammervolles Leben ist, in dem mit der Schande vielerlei Ängste, Selbstvorwürfe, schwere Gemütsbewegungen und unaufhörliche Beunruhigungen eingehen. Manche Menschen sind wie Kinder, die im Theater oft Bösewichte mit golddurchwirkten Gewändern, purpurnen Mänteln und Krän-

μένους καὶ πυρριχίζοντας ἄγαται καὶ τέθηπεν ὡς μακαρίους, ἄχρι οὗ κεντούμενοι καὶ μαστιγούμενοι καὶ πῦρ ἀνιέντες ἐκ τῆς ἀνθίνης ἐκείνης καὶ πολυτελοῦς ἐσθῆτος ὀφθῶσιν. οἱ γὰρ πολλοὶ τῶν πονηρῶν οἰκίας περιβεβλημένοι μεγάλας καὶ ἀρχὰς καὶ δυνάμεις C περιφανεῖς λανθάνουσιν ὅτι κολάζονται, πρὶν ἂν φθῶσιν ἀποσφαγέντες ἢ κατακρημνισθέντες· ἅπερ ἄν τις οὐ τιμωρίαν εἴποι, πέρας δὲ τιμωρίας καὶ συντέλειαν.

Ὥσπερ γὰρ Ἡρόδικον τὸν Σηλυμβριανὸν εἰς φθίσιν, ἀνήκεστον πάθος, ἐμπεσόντα καὶ ‚μίξαντα πρῶτον ἀνθρώπων γυμναστικὴν ἰατρικῇ' φησὶν ὁ Πλάτων ‚μακρὸν ποιῆσαι τὸν θάνατον αὐτῷ' καὶ τοῖς ὁμοίως νοσοῦσιν, οὕτως καὶ τῶν πονηρῶν ὅσοι τὴν παραυτίκα πληγὴν ἐκφυγεῖν ἔδοξαν, οὐ μετὰ πλείονα χρόνον, ἀλλ' ἐν πλείονι χρόνῳ τιμωρίαν μακροτέραν, οὐ βραδυτέραν τίνουσιν, οὐδὲ γηράσαντες ἐκολάσθησαν, ἀλλ' ἐγήρασαν κολαζόμενοι. λέγω δὲ D πρὸς ἡμᾶς τὸν πολὺν χρόνον· ἐπεὶ τοῖς γε θεοῖς πᾶν ἀνθρωπίνου βίου διάστημα τὸ μηδέν ἐστι, καὶ τὸ νῦν, ἀλλὰ μὴ πρὸ ἐτῶν τριάκοντα τοιοῦτόν ἐστιν οἷον τὸ δείλης, ἀλλὰ μὴ πρωὶ στρεβλοῦν ἢ κρεμαννύναι τὸν πονηρόν, ἄλλως τε καὶ φρουρούμενον ἐν τῷ βίῳ καθάπερ εἱρκτῇ μηδεμίαν μετανάστασιν ἐχούσῃ μηδὲ διάφευξιν, εὐωχίας δὲ πολλὰς διὰ μέσου καὶ πραγματείας καὶ δόσεις καὶ χάριτας ἀμέλει καὶ παιδιάς, ὥσπερ ἐν δεσμωτηρίῳ κυβευόντων ἢ πεττευόντων ὑπὲρ κεφαλῆς τοῦ σχοινίου κρεμαμένου.

10. Καίτοι τί κωλύει μηδὲ τοὺς ἐπὶ θανάτῳ καθ- E ειργμένους φάναι κολάζεσθαι, μέχρι οὗ τις ἀποκόψῃ τὸν τράχηλον, μηδὲ τὸν πεπωκότα τὸ κώνειον, εἶτα περιιόντα καὶ προσμένοντα βάρος ἐγγενέσθαι

zen bei ihren Triumphtänzen anstaunen und bewundern, als stünden sie auf dem Gipfel des Glücks, bis man auf der Bühne sieht, wie sie durchbohrt und gepeitscht werden und wie aus ihren bunten, prächtigen Kleidern Flammen emporschlagen[3]. Böse Menschen sind häufig bekleidet mit Glücksgütern: mit großartigen Häusern, herausragenden Ämtern und einflußreichen Stellungen; und man sieht nicht, daß sie gleichzeitig Qualen leiden, bis sie am Schluß erdolcht oder in einen Abgrund gestürzt werden[4]; dies ist dann nicht eigentlich als Strafe zu bezeichnen, sondern als Ende und Höhepunkt der Strafe.

Herodikos von Selymbria[5], der an der Schwindsucht erkrankt war, einem unheilbaren Leiden, hat als erster, wie Platon es ausdrückt (*Politeia* 406 AB), ›die Gymnastik mit der Medizin verbunden‹ und damit ›den Tod für sich selbst in die Länge gezogen‹ und für andere, die an dieser Krankheit leiden. So ergeht es Übeltätern, die glauben, dem sofortigen Vergeltungsschlag entronnen zu sein: Sie verbüßen ihre Strafe nicht *nach* längerer Zeit, sondern *in* längerer Zeit; diese Strafe ist ausgedehnter, nicht später; sie vollzieht sich nicht erst, wenn sie alt geworden sind, sondern während sie alt werden. Wenn ich von ›langer Zeit‹ spreche, meine ich das nach menschlichem Maßstab, denn für die Götter ist die ganze Spanne eines Menschenlebens ein Nichts, und wenn eine Strafe erst jetzt statt vor dreißig Jahren eintritt, so ist das, als ob ein Verbrecher abends statt morgens gefoltert oder gehängt würde; zumal er in seinem Leben wie in einer Haftzelle eingekerkert ist; da gibt es keinen Wechsel des Aufenthaltsortes, kein Entkommen; in der Zwischenzeit freilich allerhand Schmausereien, Geschäfte, Geschenke, ja auch heitere Spiele, so wie man im Gefängnis Würfel- oder Brettspiele betreibt, während der Strick über dem Kopf hängt.

10. Gewiß, man könnte ebensogut von einem Verurteilten in der Todeszelle sagen, die Strafe werde an ihm noch nicht vollzogen, bis zu dem Augenblick, wo jemand ihm den Kopf abschlägt, und ebenso von einem, der den Schierlingsbecher[1] getrunken hat

τοῖς σκέλεσιν αὐτοῦ, πρὶν ἢ τὴν συνάπτουσαν ἀναισθησίᾳ σβέσιν καὶ πῆξιν καταλαβεῖν, εἰ τὸν ἔσχατον τῆς τιμωρίας καιρὸν ἡγούμεθα τιμωρίαν, τὰ δ' ἐν μέσῳ παθήματα καὶ φόβους καὶ προσδοκίας καὶ μεταμελείας, οἷς ἀδικήσας ἕκαστος ἐνέχεται τῶν πονηρῶν, παραλείπομεν, ὥσπερ ἰχθὺν καταπεπωκότα τὸ ἄγκιστρον οὐ φάσκοντες ἑαλωκέναι, πρὶν ὑπὸ τῶν μαγείρων ὀπτώμενον ἴδωμεν ἢ κατατεμ- F
νόμενον; ἔχεται γὰρ ἕκαστος ἀδικήσας τῇ δίκῃ καὶ τὸ γλυκὺ τῆς ἀδικίας ὥσπερ δέλεαρ εὐθὺς ἐξεδήδοκε, τὸ δὲ συνειδὸς ἐγκείμενον ἔχων καὶ ἀποτινάσσων

‚θύννος βολαῖος πέλαγος ὣς διαστροβεῖ'.

ἡ γὰρ ἰταμότης ἐκείνη καὶ τὸ θρασὺ τῆς κακίας ἄχρι τῶν ἀδικημάτων ἰσχυρόν ἐστι καὶ πρόχειρον, εἶτα 555
τοῦ πάθους ὥσπερ πνεύματος ὑπολείποντος ἀσθενὲς καὶ ταπεινὸν ὑποπίπτει τοῖς φόβοις καὶ ταῖς δεισιδαιμονίαις· ὥστε πρὸς τὰ γιγνόμενα καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀποπλάττεσθαι τὸ τῆς Κλυταιμνήστρας ἐνύπνιον τὸν Στησίχορον, οὑτωσί πως λέγοντα·

‚τᾷ δὲ δράκων ἐδόκησε μολεῖν κάρα
βεβροτωμένος ἄκρον,
ἐκ δ' ἄρα τοῦ βασιλεὺς Πλεισθενίδας ἐφάνη.'

καὶ γὰρ ὄψεις ἐνυπνίων καὶ φάσματα μεθημερινὰ καὶ χρησμοὶ καὶ καταιβασίαι, καὶ ὅ τι δόξαν ἔσχεν αἰτίᾳ θεοῦ περαίνεσθαι, χειμῶνας ἐπάγει καὶ φόβους τοῖς οὕτω διακειμένοις. οἷόν φασιν Ἀπολλόδωρόν ποτε B
κατὰ τοὺς ὕπνους ὁρᾶν ἐκδερόμενον ἑαυτὸν ὑπὸ Σκυθῶν, εἶτα καθεψόμενον, τὴν δὲ καρδίαν ἐκ τοῦ

und jetzt umhergeht und wartet, daß ihm die Beine schwer werden, bevor ihn Gefühllosigkeit und damit verbunden Erkalten und Starre erfassen – wenn man nämlich nur den letzten Augenblick der Strafe als Strafe betrachtet und die dazwischen liegenden Leiden, Ängste, Befürchtungen, Reueanwandlungen, wie sie jeder Schuldige nach der Tat durchmacht, nicht berücksichtigt. Das wäre, als ob man bestreiten wollte, daß ein Fisch, der den Angelhaken verschluckt hat, gefangen ist, solange man nicht gesehen hat, wie er vom Koch gebraten oder zerlegt wird. Nein, jeder, der eine Schuld auf sich geladen hat, befindet sich in der Hand der Gerechtigkeit; er hat das Süße seiner Tat wie einen Köder von der Angel gleich abgefressen, aber das Schuldbewußtsein sitzt in ihm fest; er versucht es abzuschütteln, und

›dem harpunierten Thunfisch gleich, rast er durchs Meer‹.[2]

Die bekannte draufgängerische Verwegenheit des Bösen ist so lange kraftvoll und einsatzbereit, bis die Untat vollbracht ist; danach legt sich die Leidenschaft wie ein Sturm, der Mensch verliert an Kraft und Selbstsicherheit und ist seinen Ängsten und abergläubischen Befürchtungen ausgeliefert. Ganz der Wirklichkeit entsprechend und wahrheitsgetreu hat Stesichoros den Traum der Klytaimnestra dargestellt, wenn er sich so etwa ausdrückt:

›Ihr schien zu nahn eine Schlange, den Kopf von Blute gerötet am Scheitel,
und ein König erschien, Pleisthenes' Nachfahr, aus ihr.‹[3]

Traumgesichte und Erscheinungen am Tage, Orakel und Blitzschläge, alles, was auf einen göttlichen Eingriff gedeutet werden kann, versetzt Menschen unter diesen Umständen in panische Angst. Ein Beispiel ist Apollodoros[4], der einmal im Traum erlebt haben soll, daß ihm von Skythen die Haut abgezogen wurde, daß er in einem Kessel gekocht wurde und sein Herz aus dem

λέβητος ὑποφθεγγομένην καὶ λέγουσαν· ‚ἐγώ σοι τούτων αἰτία‘, καὶ πάλιν τὰς θυγατέρας διαπύρους καὶ φλεγομένας τοῖς σώμασι κύκλῳ περὶ αὐτὸν τρεχούσας· Ἵππαρχον δὲ τὸν Πεισιστράτου μικρὸν ἔμπροσθεν τῆς τελευτῆς αἷμα προσβάλλουσαν αὐτῷ τὴν Ἀφροδίτην ἔκ τινος φιάλης πρὸς τὸ πρόσωπον. οἱ δὲ Πτολεμαίου τοῦ Κεραυνοῦ φίλοι καλούμενον αὐτὸν ἑώρων ἐπὶ δίκην ὑπὸ Σελεύκου γυπῶν καὶ λύκων δικαζόντων καὶ κρέα πολλὰ τοῖς πολεμίοις C
διανέμοντα. Παυσανίας δὲ Κλεονίκην ἐν Βυζαντίῳ παρθένον ἐλευθέραν ὕβρει μεταπεμψάμενος ὡς ἕξων διὰ νυκτός, εἶτα προσιοῦσαν ἔκ τινος ταραχῆς καὶ ὑποψίας ἀνελών, ἑώρα πολλάκις ἐν τοῖς ὕπνοις λέγουσαν αὐτῷ·

> ‚βαῖνε δίκης ἆσσον· μάλα τοι κακὸν ἀνδράσιν ὕβρις.‘

οὐ παυομένου δὲ τοῦ φάσματος, ὡς ἔοικε, πλεύσας ἐπὶ τὸ ψυχοπομπεῖον εἰς Ἡράκλειαν ἱλασμοῖς τισι καὶ χοαῖς ἀνεκαλεῖτο τὴν ψυχὴν τῆς κόρης· ἐλθοῦσα δ᾽ εἰς ὄψιν εἶπεν, ὅτι παύσεται τῶν κακῶν, ὅταν ἐν Λακεδαίμονι γένηται· γενόμενος δ᾽ εὐθὺς ἐτελεύτησεν.

11. Ὥστ᾽, εἰ μηδὲν ἔστι τῇ ψυχῇ μετὰ τὴν τε- D
λευτήν, ἀλλὰ καὶ χάριτος πέρας ἁπάσης καὶ τιμωρίας ὁ θάνατος, μᾶλλον ἄν τις εἴποι τοῖς ταχὺ κολαζομένοις τῶν πονηρῶν καὶ ἀποθνήσκουσι μαλακῶς καὶ ῥαθύμως χρῆσθαι τὸ δαιμόνιον. καὶ γὰρ εἰ μηδὲν ἄλλο φαίη τις ἐν τῷ βίῳ καὶ τῷ χρόνῳ τῶν πονηρῶν ὑπάρχειν κακόν, ἀλλ᾽ ἐξελεγχομένης που τῆς ἀδικίας πράγματος ἀκάρπου καὶ ἀχαρίστου καὶ χρηστὸν οὐδὲν οὐδ᾽ ἄξιον σπουδῆς ἀναφέροντος ἐκ πολλῶν καὶ μεγάλων ἀγώνων, ἡ αἴσθησις αὐτῶν ἀνατρέπει τὴν ψυχήν. οἷον ἱστοροῦσι δήπου

Kessel die Worte ertönen ließ: ›Ich bin schuld, ich habe dies über dich gebracht!‹ Ein andermal habe er geträumt, daß seine Töchter brannten und Flammen aus ihren Körpern schlugen, während sie rund um ihn herumliefen. Hipparchos[5], dem Sohn des Peisistratos, soll kurz vor seinem Ende Aphrodite im Traum erschienen sein und aus einer Art Opferschale Blut ins Gesicht geschüttet haben. Die Freunde des Ptolemaios Keraunos[6] sahen, wie er von Seleukos vor Gericht gestellt wurde, Richter waren Geier und Wölfe, und er verteilte viel Fleisch an seine Feinde. Pausanias[7] ließ in Byzantion die Jungfrau Kleonike, eine Freie, in frevlerischer Absicht zu sich kommen, um sie in der Nacht zu besitzen; aber als sie zu ihm kam, befiel ihn ein Gefühl von Unsicherheit und Mißtrauen, und er tötete sie. Immer wieder sah er sie danach im Schlaf, wie sie zu ihm sagte:

›Nähere dich dem Gericht! Schlimm ist für Menschen
der Frevel.‹

Als die Erscheinung nicht aufhörte, reiste er, wie es heißt, zum Totenorakel in Herakleia[8] und beschwor mit gewissen Versöhnungsriten und Opfergüssen die Seele des Mädchens; sie zeigte sich ihm und sagte, das Übel werde aufhören, wenn er nach Sparta komme; er tat es und starb sofort darauf.

11. Man könnte hieraus folgern, daß, falls es für die Seele nach dem Sterben nichts mehr gibt, sondern Lohn wie Strafe mit dem Tode ein Ende haben, eigentlich die Gottheit mit denjenigen, die schnell ihre Strafe und den Tod finden, besonders milde und nachsichtig verfährt. Denn auch wenn man annähme, daß in der Lebenszeit der Bösen sonst kein Übel einträte, so entpuppt sich doch die Ungerechtigkeit in irgendeiner Weise als ein fruchtloses und undankbares Ding, das als Ertrag vieler großer Anstrengungen nichts Nützliches und Lohnendes hervorbringt; und wenn der Seele dies bewußt wird, verliert sie den Halt. Das ist etwa so wie in der Geschichte von Lysimachos[1], der, vom Durst über-

Λυσίμαχον ὑπὸ δίψης ἐκβιασθέντα καὶ παραδόντα
τοῖς Γέταις τὸ σῶμα καὶ τὴν δύναμιν, ὡς ἔπιεν ὑπο-
χείριος γενόμενος, εἰπεῖν· ‚φεῦ τῆς ἐμῆς κακίας, ὃς E
δι' ἡδονὴν οὕτω βραχεῖαν ἐστέρημαι βασιλείας τη-
λικαύτης.' καίτοι γε πρὸς φυσικὴν πάθους ἀνάγκην
ἀντιβῆναι παγχάλεπόν ἐστιν· ὅταν δ' ἄνθρωπος ἢ
χρημάτων ἕνεκα πλεονεξίας ἢ φθόνῳ πολιτικῆς
δόξης καὶ δυνάμεως ἢ δι' ἡδονήν τινα συνουσίας
ἄνομον ἔργον ἐργασάμενος καὶ δεινόν, εἶτα τοῦ
πάθους ἀφιεὶς τὸ διψῶδες καὶ μανικὸν ἐν χρόνῳ
καθορᾷ τὰ αἰσχρὰ καὶ φοβερὰ τῆς ἀδικίας πάθη
παραμένοντα, χρήσιμον δὲ μηδὲν μηδ' ἀναγκαῖον
μηδ' ὀνησιφόρον, ἆρ' οὐκ εἰκὸς ἐμπίπτειν αὐτῷ
πολλάκις λογισμόν, ὡς ὑπὸ κενῆς δόξης ἢ δι' ἡδο- F
νὴν ἀνελεύθερον καὶ ἀχάριστον ἀνατρέψας τὰ
κάλλιστα καὶ μέγιστα τῶν ἐν ἀνθρώποις δικαίων
ἐμπέπληκεν αἰσχύνης καὶ ταραχῆς τὸν βίον; ὥσπερ
γὰρ ὁ Σιμωνίδης ἔλεγε παίζων τὴν τοῦ ἀργυρίου
κιβωτὸν εὑρίσκειν ἀεὶ πλήρη, τὴν δὲ τῶν χαρίτων
κενήν, οὕτως οἱ πονηροὶ τὴν κακίαν ἐν ἑαυτοῖς
διορῶντες, ἡδονῆς μὲν εὐθὺς κενὴν χάριν ἐχούσης
καὶ ἐλπίδος χρηστῆς ἔρημον εὑρίσκουσι, φόβων 556
δὲ καὶ λυπῶν καὶ μνήμης ἀτερποῦς καὶ πρὸς μὲν
τὸ μέλλον ὑποψίας, ἀπιστίας δὲ πρὸς τὸ παρὸν
ἀεὶ γέμουσαν. ὥστε καθάπερ τῆς Ἰνοῦς ἀκούομεν ἐν
τοῖς θεάτροις λεγούσης, ἐφ' οἷς ἔδρασε μεταμε-
λομένης·

‚φίλαι γυναῖκες, πῶς ἂν ἐξ ἀρχῆς δόμους
Ἀθάμαντος οἰκήσαιμι τῶν πεπραγμένων
δράσασα μηδέν;'

ταῦθ' ἑκάστου τῶν πονηρῶν τὴν ψυχὴν ἀναπολεῖν ἐν
αὑτῇ καὶ διαλογίζεσθαι, πῶς ἂν ἐκβᾶσα τῆς μνήμης

wältigt, sich und sein Heer den Geten übergeben hatte und, nachdem er in der Gefangenschaft einen Schluck getrunken hatte, gesagt haben soll: ›Wehe über meine Schwäche! Für so ein bißchen Lust habe ich solch ein großes Königreich verloren!‹ Freilich ist es überaus schwer, gegen den zwingenden Drang eines natürlichen Bedürfnisses anzukämpfen; aber wenn ein Mensch aus Gier nach Geld oder im Wettbewerb um politische Geltung und Macht oder um sexueller Lust willen ein schlimmes Verbrechen verübt hat und seine Leidenschaft danach die besinnungslose Heftigkeit verliert, die mit dem Durst vergleichbar ist, und wenn er allmählich wahrnimmt, daß die schändlichen und beängstigenden Nachwirkungen der Untat bleiben, aber nichts Vorteilhaftes, nichts Notwendiges und nichts Nutzbringendes, ist es dann nicht ganz natürlich, daß ihn immer wieder der Gedanke überkommt, daß er aus eitler Ruhmsucht oder um einer niedrigen, flüchtigen Lust willen die wertvollsten und wichtigsten Rechte unter den Menschen umgestoßen und sein Leben mit Schande und Unrast angefüllt hat? Simonides[2] hat einmal im Scherz gesagt, er finde seinen Geldkasten immer voll, aber den Kasten für Dank leer; so finden böse Menschen, wenn sie ihrer inneren Schlechtigkeit innewerden, daß sie keine Lust in sich birgt, die ja in einer sofortigen, leeren Befriedigung bestanden hat, und keine erfreuliche Hoffnung, daß sie jedoch stets voll ist von Ängsten, Qualen und unerfreulichen Erinnerungen, von bösen Ahnungen für die Zukunft und Mißtrauen gegen das Gegenwärtige. So hören wir im Theater Ino sprechen, voll Reue über das, was sie getan hat:

›Ihr Frauen, wie wär's möglich, daß aufs neue ich
in Athamas' Haus einzöge, ohne daß die Tat
getan ich hätte, welche ich vollbracht?‹[3]

Diese Worte spricht die Seele der Bösen sich immer wieder im Selbstgespräch vor: ›Wie könnte ich aus der Erinnerung an die

τῶν ἀδικημάτων καὶ τὸ συνειδὸς ἐξ ἑαυτῆς ἐκβαλοῦσα καὶ καθαρὰ γενομένη βίον ἄλλον ἐξ ἀρχῆς βιώσειεν. B

Οὐ γάρ ἐστι θαρραλέον οὐδ' ἄτυφον οὐδὲ μόνιμον καὶ βέβαιον ἐν οἷς προαιρεῖται τὸ πονηρόν, εἰ μὴ νὴ Δία σοφούς τινας εἶναι φήσομεν τοὺς ἀδικοῦντας· ἀλλ' ὅπου φιλοπλουτία καὶ φιληδονία περιμανὴς καὶ φθόνος ἄκρατος ἐνοικίζεται μετὰ δυσμενείας ἢ κακοηθείας, ἐνταῦθα καὶ δεισιδαιμονίαν σκοπῶν ἀνευρήσεις ὑποκαθημένην καὶ μαλακίαν πρὸς πόνον καὶ δειλίαν πρὸς θάνατον καὶ μετάπτωσιν ὀξεῖαν ὁρμῶν καὶ χαυνότητα πρὸς δόξαν ὑπ' ἀλαζονείας· καὶ τοὺς ψέγοντας φοβοῦνται καὶ τοὺς ἐπαινοῦντας δεδίασιν ὡς ἀδικουμένους τῇ ἀπάτῃ καὶ μάλιστα τοῖς κακοῖς πολεμοῦντας, ὅτι τοὺς δο- C
κοῦντας ἀγαθοὺς ἐπαινοῦσι προθύμως. τὸ γὰρ σκληρὸν ἐν κακίᾳ καθάπερ ἐν φαύλῳ σιδήρῳ σαθρόν ἐστι καὶ τὸ ἀντίτυπον εὔθραυστον. ὅθεν ἐν χρόνῳ πολλῷ μᾶλλον ὡς ἔχουσιν αὑτοὺς καταμανθάνοντες ἄχθονται καὶ δυσκολαίνουσι καὶ προβάλλονται τὸν ἑαυτῶν βίον. οὐ γὰρ δήπου παρακαταθήκην μὲν ἀποδοὺς καὶ γνώριμον ἐγγυησάμενος καὶ πατρίδι μετὰ δόξης καὶ φιλοτιμίας ἐπιδοὺς καὶ συνεισενεγκὼν ὁ φαῦλος εὐθύς ἐστιν ἐν μεταμελείᾳ καὶ τοῖς πεπραγμένοις ἀνιᾶται διὰ τὸ πάντῃ μεταπτωτὸν αὑτοῦ καὶ πλανώμενον τῆς γνώμης, καὶ κροτούμενοί τινες ἐν τοῖς θεάτροις D
εὐθὺς στένουσιν ὑπονοστούσης τῆς φιλοδοξίας εἰς τὴν φιλαργυρίαν, οἱ δὲ καταθύοντες ἀνθρώπους ἐπὶ τυραννίσι καὶ συνωμοσίαις ὡς Ἀπολλόδωρος, καὶ χρήματα φίλων ἀποστεροῦντες ὡς Γλαῦκος ὁ Ἐπικύδους οὐ μετενόουν οὐδ' ἐμίσουν ἑαυτοὺς οὐδ' ἠνιῶντο τοῖς γεγενημένοις. ἐγὼ μέν, εἰ θέμις ἐστὶν εἰπεῖν, οὔτε τινὸς θεῶν οὔτ' ἀνθρώπων δεῖσθαι κολαστοῦ

Untaten aussteigen, das Bewußtsein davon abwerfen und, wieder rein geworden, ein neues Leben von Anfang an beginnen?‹

Der Grund dafür ist, daß das Böse bei seinen Entschlüssen und Plänen nicht selbstsicher, solide, beständig und zuverlässig ist; sonst müßte man ja gar, Gott behüte, die Ungerechten zu einer Art von Weisen[4] erklären! Nein, wo Habgier, besinnungsloses Luststreben und ungemilderte Mißgunst sich einnisten, verbunden mit Feindseligkeit und Bosheit, da findet man, wenn man nur genauer hinsieht, auch Aberglauben lauern und Bequemlichkeit, Todesfurcht, raschen Wechsel der Antriebe und eitle Ruhmsucht aus Selbstüberschätzung. Tadler fürchtet man, und vor Lobenden hat man Angst, weil man vermutet, daß sie durch die Täuschung verletzt sein könnten und daß sie, weil sie die scheinbar Guten aus ganzem Herzen loben, die Schlechten besonders hart angreifen würden. Die Härte ist bei sittlicher Schlechtigkeit brüchig wie bei minderwertigem Eisen, und das Unnachgiebige splittert leicht. So kommt es, daß sie, wenn sie im Laufe der Zeit ihre eigene Verfassung immer besser kennenlernen, Unmut und Unzufriedenheit hegen und das eigene Leben verwerfen. Bei einem gewöhnlichen Menschen kommt es ja bekanntlich vor, wenn er ein anvertrautes Gut zurückgibt oder für einen Bekannten bürgt oder zu einem patriotischen Zweck eine Spende beisteuert, die ihm Ansehen und Ehre einträgt, daß er solche Handlungen alsbald bereut und sich darüber ärgert; denn seine Einstellung schlägt in unberechenbarer Weise nach dieser oder jener Seite um. Manch einer, der im Theater für eine gemeinnützige Leistung öffentlichen Beifall erhält, verfällt gleich danach ins Jammern, weil seine Eitelkeit wieder der alten Habsucht Platz macht. Sollten da Menschen, die wie Apollodoros[5] im Interesse einer Tyrannis oder einer Verschwörung Menschen abgeschlachtet oder ihren Freunden Geld abgenommen haben wie Glaukos, der Sohn des Epikydes[6], bei ihrer Haltung geblieben sein, ohne zu bereuen, sich selber zu verabscheuen und das Geschehene zu bedauern? Ja, ich meine, daß die Urheber solcher Schandtaten – wenn es er-

νομίζω τοὺς ἀνοσιουργοῦντας, ἀλλὰ τὸν βίον αὐτῶν ἐξαρκεῖν ὑπὸ τῆς κακίας διεφθαρμένον ὅλον καὶ συντεταραγμένον.

12. Ἀλλὰ σκοπεῖτε τὸν λόγον", ἔφην, „μὴ τοῦ καιροῦ πορρωτέρω πρόεισι." καὶ ὁ Τίμων· „τυχόν", ἔφη, „πρὸς τὸ μέλλον καὶ τὸ λειπόμενον αὐτῷ E
μῆκος. ἤδη γὰρ ὥσπερ ἔφεδρον ἀνίστημι τὴν τελευταίαν ἀπορίαν, ἐπεὶ ταῖς πρώταις διηγώνισται μετρίως. ἃ γὰρ Εὐριπίδης ἐγκαλεῖ καὶ παρρησιάζεται πρὸς τοὺς θεοὺς

‚τὰ τῶν τεκόντων σφάλματ' εἰς τοὺς ἐγγόνους'

τρέποντας, αἰτιᾶσθαι νόμιζε καὶ τοὺς σιωπῶντας ἡμῶν. εἴτε γὰρ οἱ δράσαντες αὐτοὶ δίκην ἔδοσαν, οὐθὲν ἔτι δεῖ κολάζειν τοὺς μὴ ἀδικήσαντας, ὅπου δὶς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς οὐδὲ τοὺς δράσαντας δίκαιον· εἴτε ῥᾳθυμίᾳ καταπροέμενοι τὴν τιμωρίαν ἐν τοῖς πονηροῖς ὀψὲ παρὰ τῶν ἀναιτίων εἰσπράττουσιν, οὐκ εὖ τῷ ἀδίκως τὸ βραδέως ἀναλαμβάνουσιν. οἷον ἐνταῦθα F
δήπουθεν λέγεται ἐλθεῖν Αἴσωπον, ἔχοντα παρὰ Κροίσου χρυσίον, ὅπως τε θύσηται τῷ θεῷ μεγαλοπρεπῶς καὶ Δελφῶν ἑκάστῳ διανείμῃ μνᾶς τέσσαρας· ὀργῆς δέ τινος, ὡς ἔοικεν, αὐτῷ καὶ διαφορᾶς γενομένης πρὸς τοὺς αὐτόθι τὴν μὲν θυσίαν ἐποιήσατο, τὰ δὲ χρήματ' ἀνέπεμψεν εἰς Σάρδεις, ὡς οὐκ ἀξίων ὄντων 557
ὠφεληθῆναι τῶν ἀνθρώπων· οἱ δὲ συνθέντες αἰτίαν ἐπ' αὐτὸν ἱεροσυλίας ἀπέκτειναν, ὤσαντες ἀπὸ τῆς

laubt ist, es so auszudrücken – keinen Gott und keinen Menschen als Rächer brauchen, sondern daß es genügt, daß ihr Leben vom Bösen durch und durch verderbt und zerrüttet ist.

12. Aber gebt Obacht!«, sagte ich, »dehnt sich meine Rede nicht etwa über Gebühr aus?« Und Timon darauf: »Ja vielleicht, wenn man daran denkt, was noch aussteht, und an die Strecke, die ihr bis zum Ziele noch fehlt. Denn jetzt ist der Augenblick gekommen, wo ich, gleichsam wie einen Wettkämpfer aus der Reserve[1], das letzte Gegenargument ins Feld führe, nachdem die ersten sich im Kampf wacker geschlagen haben. Dieses Argument lautet folgendermaßen: Euripides[2] macht den Göttern ganz unverbrämt den Vorwurf, daß sie

›was Eltern einst gefehlt, auf deren Sprößlinge‹

abwälzen, und diesen Vorwurf, davon kannst du ausgehen, erheben auch die unter uns, die jetzt nichts sagen. Im Falle, daß die Täter selbst bereits gebüßt haben, dürften nicht auch noch die gezüchtigt werden, die nichts verbrochen haben, wo ja doch nach dem Recht auch die Täter selbst nicht zweimal für die gleiche Tat bestraft werden dürfen. Im anderen Fall, daß die Götter aus Saumseligkeit die Strafe bei den Bösen selbst fallengelassen haben und nachträglich von den Unschuldigen eintreiben[3], ist es keine gute Art, Langsamkeit durch Ungerechtigkeit wettzumachen. Ein Beispiel findet sich, denke ich, am hiesigen Orte. Äsop[4] kam hierher – so ungefähr ist es überliefert – mit Gold von Kroisos, um für den Gott ein prachtvolles Opferfest zu veranstalten und an jeden Bürger von Delphi vier Minen auszuteilen. Da soll irgendwie ein Streit mit den Einheimischen ausgebrochen sein. Äsop war zornig und führte nur das Opferfest durch, schickte das Geld aber nach Sardes zurück mit der Begründung, die Leute hier seien es nicht wert, daß man etwas für sie tue. Diese hängten ihm daraufhin einen Prozeß wegen Tempelraubes an, und er wurde hingerichtet durch Herabstürzen von jenem Felsen, den

πέτρας ἐκείνης, ἣν Ὑάμπειαν καλοῦσιν. ἐκ δὲ τούτου λέγεται μηνῖσαν τὸ θεῖον αὐτοῖς ἀφορίαν τε γῆς ἐπαγαγεῖν καὶ νόσων ἀτόπων ἰδέαν πᾶσαν, ὥστε περιιόντας ἐν ταῖς Ἑλληνικαῖς πανηγύρεσι κηρύσσειν καὶ καλεῖν ἀεὶ τὸν βουλόμενον ὑπὲρ Αἰσώπου δίκην λαβεῖν παρ' αὐτῶν. τρίτῃ δὲ γενεᾷ Σάμιος Ἴδμων ἀφίκετο, γένει μὲν οὐδὲν Αἰσώπῳ προσήκων, ἀπόγονος δὲ τῶν πριαμένων αὐτὸν ἐν Σάμῳ γεγονώς· καὶ τούτῳ τινὰς δίκας δόντες οἱ Δελφοὶ τῶν κακῶν ἀπηλλάγησαν. ἐξ ἐκείνου δέ φασι καὶ τὴν τιμωρίαν τῶν B
ἱεροσύλων ἐπὶ τὴν Αὐλίαν ἀπὸ τῆς Ὑαμπείας μετατεθῆναι.

Καὶ τὸν Ἀλέξανδρον οὐδ' οἱ πάνυ φιλοῦντες, ὧν ἐσμεν καὶ ἡμεῖς, ἐπαινοῦσι τὸ Βραγχιδῶν ἄστυ συγχέαντα καὶ διαφθείραντα πᾶσαν ἡλικίαν διὰ τὴν γενομένην τοῦ περὶ Μίλητον ἱεροῦ προδοσίαν ὑπὸ τῶν προπάππων αὐτῶν. Ἀγαθοκλῆς δ' ὁ Συρακοσίων τύραννος καὶ σὺν γέλωτι χλευάζων Κερκυραίους ἐρωτῶντας, διὰ τί πορθοίη τὴν νῆσον αὐτῶν· ‚ὅτι νὴ Δί', εἶπεν, ‚οἱ πατέρες ὑμῶν ὑπεδέξαντο τὸν Ὀδυσσέα'. καὶ τῶν Ἰθακησίων ὁμοίως ἐγκαλούντων, ὅτι πρόβατα λαμβάνουσιν αὐτῶν οἱ C
στρατιῶται· ‚ὁ δ' ὑμέτερος', ἔφη, ‚βασιλεὺς ἐλθὼν πρὸς ἡμᾶς καὶ τὸν ποιμένα προσεξετύφλωσεν.' ἆρ' οὖν οὐκ ἀτοπώτερος τούτων ὁ Ἀπόλλων, εἰ Φενεάτας ἀπόλλυσι τοὺς νῦν, ἐμφράξας τὸ βάραθρον καὶ κατακλύσας τὴν χώραν ἅπασαν αὐτῶν, ὅτι πρὸ χιλίων ἐτῶν, ὥς φασιν, ὁ Ἡρακλῆς ἀνασπάσας τὸν τρίποδα τὸν μαντικὸν εἰς Φενεὸν ἀπήνεγκε, Συβαρίταις δὲ φράζων ἀπόλυσιν τῶν κακῶν, ὅταν τρισὶν ὀλέθροις ἱλάσωνται τὸ μήνιμα τῆς Λευκαδίας Ἥρας; καὶ μὴν οὐ πολὺς χρόνος, ἀφ' οὗ Λοκροὶ πέμποντες εἰς Τροίαν πέπαυνται τὰς παρθένους,

sie Hyampeia[5] nennen. Als Folge davon, so heißt es, verhängte die Gottheit ihren Zorn über sie und schickte Mißwachs des Bodens und unerklärliche Krankheiten aller Art. Da ließen sie Herolde in Hellas umherziehen und bei den großen Festen immer wieder bekanntmachen: Wer an Stelle von Äsop eine Sühneleistung von ihnen entgegennehmen wolle, sei dazu eingeladen. Erst nach zwei Generationen fand sich ein Bewerber ein, Idmon von Samos, der zwar mit Äsop nicht verwandt war, aber von jener Familie abstammte, welche Äsop in Samos einst als Sklaven gekauft hatte. Diesem Idmon leisteten die Bürger von Delphi eine bestimmte Sühne und wurden daraufhin von ihren Plagen erlöst. Seitdem soll auch der Hinrichtungsort von Tempelräubern vom Hyampeia-Felsen nach Aulia verlegt worden sein.

Andere Beispiele: Alexander hat, was auch seine Verehrer – zu denen ich mich rechne – nicht billigen können, die Stadt der Branchiden[6] zerstört und alle Bewohner, jung und alt, ausgelöscht, weil ihre Vorväter den Verrat an dem Heiligtum bei Milet begangen hatten. Agathokles, Tyrann von Syrakus[7], hat die Bewohner von Kerkyra, die ihn fragten, warum er ihre Insel verwüste, sogar noch mit Spott und Hohn abgefertigt: ›Weil‹, sagte er, ›bei Zeus, eure Väter den Odysseus als Gast aufgenommen haben.‹ Ähnlich ging es den Bürgern von Ithaka, die sich beschwerten, daß seine Soldaten ihre Schafe wegnähmen: ›Euer König‹, sagte er, ›hat, als er zu uns kam, obendrein noch den Hirten des Augenlichtes beraubt.‹ Ist nicht die Handlungsweise Apollons noch absurder, wenn er die heutigen Bewohner von Pheneos[8] zugrunde richtet, indem er die Schlucht verstopft und ihr ganzes Land überschwemmt, weil vor tausend Jahren Herakles den weissagenden Dreifuß geraubt und nach Pheneos gebracht haben soll? Außerdem soll er den Bewohnern von Sybaris[9] Erlösung von ihren Leiden verkündet haben, nachdem sie durch drei Untergänge den Zorn der leukadischen Hera besänftigt hätten. Ferner: es ist nicht lange her, daß der Brauch der Lokrer eingestellt wurde, Jungfrauen nach Troja zu entsenden,

,αἳ καὶ ἀναμπέχονοι γυμνοῖς ποσὶν ἠύτε δοῦλαι D
ἠοῖαι σαίρεσκον Ἀθηναίης περὶ βωμόν,
νόσφι κρηδέμνοιο, καὶ εἰ βαθὺ γῆρας ἱκάνοι'

διὰ τὴν Αἴαντος ἀκολασίαν. ποῦ δὴ ταῦτα τὸ εὔλογον ἴσχει καὶ δίκαιον; οὐδὲ γὰρ Θρᾷκας ἐπαινοῦμεν, ὅτι στίζουσιν ἄχρι νῦν τιμωροῦντες 'Ορφεῖ τὰς αὑτῶν γυναῖκας, οὐδὲ τοὺς περὶ 'Ηριδανὸν βαρβάρους μελανοφοροῦντας ἐπὶ πένθει τοῦ Φαέθοντος, ὥσπερ λέγουσιν· ἔτι δ' ἂν οἶμαι γελοιότερον ἦν, εἰ τῶν τότ' ἀνθρώπων, ὅτε διεφθάρη Φαέθων, παραμελησάντων οἱ πέντε γενεαῖς ἢ δέκα τοῦ πάθους ὕστερον γεγονότες ἤρξαντο τὴν ἐσθῆτα μεταβάλλειν ἐπ' αὐτῷ καὶ πενθεῖν. καίτοι τοῦτ' ἀβελτερίαν μὲν ἔχει μόνον, οὐδὲν δὲ δεινὸν οὐδ' ἀνήκεστον· αἱ δὲ τῶν θεῶν ὀργαὶ τίνι λόγῳ παραχρῆμα δυόμεναι καθάπερ ἔνιοι τῶν ποταμῶν, εἶθ' ὕστερον ἐπ' ἄλλους ἀναφερόμεναι πρὸς ἐσχάτας συμφορὰς τελευτῶσιν;" E

13. Ὡς δὲ πρῶτον ἐπέσχε, δείσας ἐγὼ μὴ πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς ἐπαγάγῃ πλείονας καὶ μείζονας ἀτοπίας, εὐθὺς ἠρόμην αὐτόν· „εἶεν", ἔφην, „ταῦτα γὰρ πάντα ἀληθινὰ ἡγῇ;" κἀκεῖνος· „εἰ δὲ μὴ πάντ'", εἶπεν, „ἀλλ' ἔνια, τὴν αὐτὴν ἀπορίαν ἔχειν οὐ νομίζεις τὸν λόγον;" „ἴσως", ἔφην ἐγώ, „καὶ τοῖς σφόδρα πυρέττουσιν, ἐάν θ' ἓν ἱμάτιον ἐάν τε πολλὰ περιβεβλημένοι τυγχάνωσι, ταὐτὸ καῦμα καὶ παραπλήσιον, ὅμως δ' εἰς παραμυθίαν ἀφελεῖν τὸ πλῆθος· εἰ δὲ μὴ βούλει, τοῦτο μὲν ἔασον (καίτοι τὰ πλεῖστα μύθοις ἔοικε καὶ πλάσμασιν), ἀναμνήσθητι δὲ τῶν ἔναγχος Θεοξενίων καὶ τῆς καλῆς ἐκείνης μερίδος, ἣν ἀφαιροῦντες τοὺς Πινδάρου κηρύττουσι λαμβάνειν F

›die dann obergewandlos und barfuß, Sklavinnen gleichend,
morgens früh um Athenas Altar stets fegten den Boden,
ohne Hauben, ob auch das hohe Alter sich nahte‹.

Dies geschah zur Sühne für die Lüsternheit des Aias[10]. Wo ist dabei Vernunft und Gerechtigkeit? Ich kann es auch nicht billigen, daß die Thraker bis heute ihre Frauen tätowieren, um Orpheus zu rächen[11], und daß die Barbaren am Eridanos sich schwarz kleiden aus Trauer um Phaëthon[12], wie man sagt. Noch absurder wäre die Vorstellung, daß die Menschen zu der Zeit, als Phaëthon abstürzte, sich nicht darum gekümmert, sondern erst fünf oder zehn Generationen nach dem traurigen Ereignis angefangen hätten, um seinetwillen die Kleidung zu wechseln und zu trauern. Freilich ist in dieser Geschichte nur Dummheit zu finden und nichts Empörendes, kein unabwendbares Verhängnis. Aber was den Götterzorn betrifft, welchen vernünftigen Grund kann es dafür geben, daß er wie manche Flüsse unversehens im Boden versinkt und später anderswo wieder auftaucht, um anderen Menschen Unheil und Verderben zu bringen?«

13. Hier hielt Timon inne, und ich bekam Angst, er würde noch einmal neu ansetzen und noch mehr und noch größere Unbegreiflichkeiten[1] ins Feld führen. Darum stellte ich ihm sofort die Frage: »Nun, glaubst du denn, daß all das wahr ist?« Er darauf: »Wenn nicht alles, sondern nur einiges davon wahr ist, bleibt dann das Problem nicht dasselbe? Was meinst du?« – »Vielleicht«, sagte ich, »ist es auch bei einem starken Fieber gleich, ob man nur ein Kleidungsstück oder mehrere anhat – die Hitze bleibt ein und dieselbe; aber trotzdem ist es wenigstens eine Erleichterung, wenn man von der Menge etwas wegnimmt. Aber wenn du nicht willst, laß diese Dinge einmal stehen, wenn sie auch zum großen Teil nach Legenden und Erfindungen aussehen. Aber denke doch an das Fest der Theoxenien[2] neulich und die schöne Portion vom Opferfleisch, die man dort beiseitelegt, während der Herold ausruft, Nachkommen von Pindar könnten

ἀπογόνους, ὥς σοι τὸ πρᾶγμα σεμνὸν ἐφάνη καὶ 558
ἡδύ.“ „τίς δ' οὐκ ἄν“, εἶπεν, „ἥσθείη τῇ χάριτι τῆς τιμῆς οὕτως Ἑλληνικῶς καὶ ἀφελῶς ἀρχαΐζούσης, εἰ μὴ

‚μέλαιναν καρδίαν κεχάλκευται ψυχρᾷ φλογί‘

κατ' αὐτὸν τὸν Πίνδαρον;“ „ἐῶ τοίνυν“, ἔφην, „ὅμοιον ἐν Σπάρτῃ κήρυγμα τούτῳ τὸ ‚μετὰ Λέσβιον ᾠδόν‘ ἐπὶ τιμῇ καὶ μνήμῃ Τερπάνδρου τοῦ παλαιοῦ κηρυττόμενον· ὁ γὰρ αὐτός ἐστι λόγος. ἀλλ' ὑμεῖς γε δήπου πλέον ἔχειν ἑτέρων ἔν τε Βοιωτοῖς 'Οφελτιάδαι γένος ὄντες ἀξιοῦτε καὶ παρὰ Φωκεῦσι διὰ Δαΐφαντον, ἐμοὶ δὲ καὶ παρῆτε καὶ συνελαμβάνεσθε πρῴην, ὅτε Λυκόρμαις καὶ Σατιλαίοις τὴν πάτριον B
Ἡρακλειδῶν μετιοῦσι τιμὴν καὶ στεφανηφορίαν συνανασῴζων ἔλεγον, ὅτι δεῖ μάλιστα τοῖς ἀφ' Ἡρακλεους γεγονόσι τὰς τιμὰς ὑπάρχειν βεβαίους καὶ τὰς χάριτας, ὧν τοὺς Ἕλληνας εὐεργετήσας οὐκ ἔτυχεν αὐτὸς ἀξίας χάριτος οὐδ' ἀμοιβῆς.“ „καλοῦ γ'“, εἶπεν, „ἡμᾶς ἀγῶνος καὶ φιλοσοφίᾳ μάλα πρέποντος ἀνέμνησας.“

„Ἄφες οὖν“, εἶπον, „ὦ τᾶν, τὸ σφοδρὸν τοῦτο τῆς κατηγορίας, καὶ μὴ φέρε πικρῶς, εἰ κολάζονταί τινες ἐκ κακῶν γεγονότες ἢ πονηρῶν, ἢ μὴ χαῖρε μηδ' ἐπαίνει τιμωμένης εὐγενείας. δεῖ γάρ, εἰ τὴν χάριν ἐν τῷ γένει τῆς ἀρετῆς ἀνασῴζομεν, εὐλό- C
γως μηδὲ τὴν κόλασιν οἴεσθαι δεῖν ἀπαυδᾶν καὶ προαπολείπειν ἐπὶ ταῖς ἀδικίαις, ἀλλὰ συνεκτρέχειν

sie bekommen. Diesen Brauch hast du doch ehrwürdig und rührend gefunden.« – »Ja«, sagte er, »wer würde keine Freude haben an dem Charme dieser Ehrenbezeugung in ihrer schlicht-hellenischen und altertümlichen Art! Ihm müßte

›das Herz schwarz‹ sein,
›geschmiedet mit kalter Flamme‹,

um mit Pindar[3] selbst zu sprechen.« – »Ich übergehe sodann«, sagte ich, »einen Heroldsruf in Sparta, der damit vergleichbar ist; er lautet: ›Nach dem lesbischen Sänger‹, und bewahrt die ehrenvolle Erinnerung an den alten Terpander[4]; der Sinn ist derselbe wie bei der Pindar-Ehrung. Was schließlich euch selber betrifft, so erhebt ihr ja doch Anspruch auf einen Vorrang in Böotien, weil ihr aus dem Geschlecht des Opheltas seid, und ebenso in Phokis mit Rücksicht auf Daïphantos[5]. Schließlich habt ihr mich noch vor kurzem hilfreich unterstützt, als ich dafür eintrat, den Familien der Lykormai und Satilaioi auf ihren Antrag die bei den Herakliden erbliche Ehre des Kranztragens wieder zu bewilligen; damals sagte ich, vor allem den Nachkommen des Herakles müßten ihre Ehrenrechte erhalten bleiben, welche den Dank für seine Verdienste um die Hellenen ausdrücken, für die er selbst nicht den gebührenden Dank und Lohn erhielt.« – »Was du da erwähnst«, sagte er, »war in der Tat ein Eintreten für eine edle Sache, wie es zu einer philosophischen Einstellung sehr wohl paßt.«

»So laß denn also«, sagte ich, »mein Lieber, von der Heftigkeit deiner Anklage ab, und errege dich nicht darüber, daß manchmal Nachkommen von schlechten oder bösen Menschen bestraft werden; sonst dürftest du auch nicht freudig zustimmen, wenn die Abkunft von edlen Vorfahren ehrend anerkannt wird. Wenn wir die Dankbarkeit für große Leistungen gegenüber den Nachkommen erneuern, müssen wir folgerichtig annehmen, daß auch die Bestrafung nicht ihre Wirksamkeit gegenüber Verbrechen verlieren und ein vorzeitiges Ende nehmen darf, sondern daß sie

ἐκείνῃ τὸ κατ' ἀξίαν ἀντιστρόφως ἀποδιδοῦσαν. ὁ δὲ τοὺς ἀπὸ Κίμωνος ἡδέως ὁρῶν Ἀθήνησι τιμωμένους, τῶν δὲ Λαχάρους ἢ Ἀριστίωνος ἐκγόνων ἐλαυνομένων ἀχθόμενος καὶ ἀγανακτῶν ὑγρός ἐστι λίαν καὶ ῥάθυμος, μᾶλλον δὲ φιλαίτιος ὅλως καὶ δύσκολος πρὸς τὸ θεῖον, ἐγκαλῶν μέν, ἂν ἀνδρὸς ἀδίκου καὶ πονηροῦ παῖδες ἐκ παίδων εὐτυχεῖν δοκῶσιν, ἐγκαλῶν δὲ πάλιν, ἂν τὰ γένη κολούηται καὶ ἀφανίζηται τῶν φαύλων, αἰτιώμενος δὲ τὸν θεὸν ὁμοίως μέν, D
ἂν χρηστοῦ πατρὸς τέκνα πράττῃ κακῶς, ὁμοίως δέ, ἂν πονηροῦ.

14. Καὶ ταῦτα μέν", ἔφην, „ὥσπερ ἀντιφράγματά σοι κείσθω πρὸς τοὺς ἄγαν πικροὺς καὶ κατηγορικοὺς ἐκείνους. ἀναλαβόντες δ' αὖθις ὥσπερ ἀρχὴν κλωστῆρος ἐν σκοτεινῷ καὶ πολλοὺς ἑλιγμοὺς καὶ πλάνας ἔχοντι τῷ περὶ τοῦ θεοῦ λόγῳ, καθοδηγῶμεν αὑτοὺς μετ' εὐλαβείας ἀτρέμα πρὸς τὸ εἰκὸς καὶ πιθανόν· ὡς τό γε σαφὲς καὶ τὴν ἀλήθειαν οὐδ' ἐν οἷς αὐτοὶ πράττομεν ἀσφαλῶς εἰπεῖν ἔχομεν· οἷον διὰ τί τῶν ὑπὸ φθίσεως ἢ ὑδέρου διαφθαρέντων τοὺς παῖδας εἰς ὕδωρ τὼ πόδε βρέχοντας καθί- E
ζεσθαι κελεύομεν, ἕως ἂν ὁ νεκρὸς κατακαῇ, δοκεῖ γὰρ οὕτω τὸ νόσημα μὴ μεθίστασθαι μηδὲ προσπελάζειν αὐτοῖς· ἢ πάλιν δι' ἣν αἰτίαν αἰγὸς τὸν ἠρυγγίτην λαβούσης εἰς τὸ στόμα ὅλον ἐφίσταται τὸ αἰπόλιον, ἄχρι ἂν ἐξέλῃ προσελθὼν ὁ αἰπόλος. ἄλλαι τε δυνάμεις ἁφὰς ἔχουσαι καὶ διαδόσεις ἀπίστους ὀξύτησι καὶ μήκεσι δι' ἑτέρων εἰς ἕτερα περαίνουσιν. ἀλλ' ἡμεῖς τὰ κατὰ τοὺς χρόνους διαλείμματα θαυμάζομεν, οὐ τὰ κατὰ τοὺς τόπους. καίτοι θαυμασιώτερον, εἰ πάθους ἐν Αἰθιπίᾳ λα-

ebenso wie die Dankbarkeit weitergeht und gebührende Vergeltung vollzieht, freilich im umgekehrten Sinne. Wer mit Freude sieht, wie die Nachfahren Kimons in Athen geehrt werden, aber mit Unwille und Zorn, daß die Abkömmlinge von Lachares oder Aristion vertrieben werden[6], dessen Urteil ist allzu schwankend und unüberlegt; mehr noch: Er ist ein Nörgler und Besserwisser gegenüber allem, was von der Gottheit kommt. Er rügt sie, wenn die Kindeskinder eines ungerechten und bösen Mannes im Glück leben, und dann ebenso, wenn die Familien der Schlechten dezimiert und ausgelöscht werden; er macht es Gott in gleicher Weise zum Vorwurf, wenn die Kinder eines guten Vaters ein böses Schicksal haben, wie wenn es die Kinder eines Schlechten trifft.

14. Diese Überlegungen«, sagte ich, »mögen für dich gleichsam ein Bollwerk sein, das gegen jene übermäßig scharfen Krittler aufgerichtet ist. Wir aber wollen aufs neue gleichsam den Anfang des Garnknäuels[1] wieder aufnehmen in unserem Reden über Gott, bei dem wir im Dunkeln tasten und in allerlei Verschlingungen und Irrwege zu geraten drohen. Wir müssen unsere eigenen Führer auf dem Wege sein und wollen uns mit Behutsamkeit und Ruhe dem Wahrscheinlichen und Einleuchtenden nähern; denn die eindeutige Wahrheit können wir ja sogar bei unseren eigenen Handlungen nicht mit Sicherheit angeben: zum Beispiel warum wir nach einem Todesfall durch Schwindsucht oder Wassersucht die Kinder des Verstorbenen mit den Füßen in einem Wasserbad sitzen lassen, bis die Leiche verbrannt ist – man nimmt an, daß dann die Krankheit nicht überspringen und sie befallen kann; oder was die Ursache dafür ist, daß, wenn eine Ziege einen Zweig Mannstreu[2] in das Maul nimmt, die ganze Herde stehenbleibt, bis der Hirt kommt und den Zweig wegnimmt. Es gibt noch andere Kräfte, die unglaublich schnelle und weitreichende Kontakte und Fernwirkungen besitzen, indem sie über Zwischenstationen auf andere einwirken. Wir finden allerdings nur zeitliche Abstände befremdlich, räumliche nicht. Und doch ist es erstaunlicher, daß eine Krankheit, die in

βόντος ἀρχὴν ἀνεπλήσθησαν αἱ Ἀθῆναι καὶ Περικλῆς ἀπέθανε καὶ Θουκυδίδης ἐνόσησεν, ἢ εἰ Δελφῶν F
καὶ Συβαριτῶν γενομένων πονηρῶν ἡ δίκη φερομένη περιῆλθεν εἰς τοὺς παῖδας. ἔχουσι γάρ τινας αἱ δυνάμεις ἀναφορὰς ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ συνάψεις· ὧν ἡ αἰτία, κἂν ὑφ' ἡμῶν ἀγνοῆται, σιωπῇ περαίνει τὸ οἰκεῖον.

15. Οὐ μὴν ἀλλὰ τά γε δημόσια τῶν πόλεων μηνίματα τὸν τοῦ δικαίου λόγον ἔχει πρόχειρον. ἓν 559
γάρ τι πρᾶγμα καὶ συνεχὲς ἡ πόλις ὥσπερ ζῷον οὐκ ἐξιστάμενον αὑτοῦ ταῖς καθ' ἡλικίαν μεταβολαῖς οὐδ' ἕτερον ἐξ ἑτέρου τῷ χρόνῳ γινόμενον, ἀλλὰ συμπαθὲς ἀεὶ καὶ οἰκεῖον αὑτῷ καὶ πᾶσαν ὧν πράττει κατὰ τὸ κοινὸν ἢ ἔπραξεν αἰτίαν καὶ χάριν ἀναδεχόμενον, μέχρι ἂν ἡ ποιοῦσα καὶ συνδέουσα ταῖς ἐπιπλοκαῖς κοινωνία τὴν ἑνότητα διαφυλάττῃ. τὸ δὲ πολλὰς πόλεις διαιροῦντα τῷ χρόνῳ ποιεῖν, μᾶλλον δ' ἀπείρους, ὅμοιόν ἐστι τῷ πολλοὺς τὸν ἕνα ποιεῖν ἄνθρωπον, ὅτι νῦν πρεσβύτερός ἐστι, πρότερον δὲ νεώτερος, ἀνωτέρω δὲ μειράκιον ἦν. μᾶλλον δ' ὅλως ταῦτά γε τοῖς Ἐπιχαρμείοις ἔοι- B
κεν, ἐξ ὧν ὁ αὐξόμενος ἀνέφυ τοῖς σοφισταῖς λόγος· ὁ γὰρ λαβὼν πάλαι τὸ χρέος νῦν οὐκ ὀφείλει γεγονὼς ἕτερος, ὁ δὲ κληθεὶς ἐπὶ δεῖπνον ἐχθὲς ἄκλητος ἥκει τήμερον· ἄλλος γάρ ἐστι. καίτοι μείζονάς γε παραλλαγὰς αἱ ἡλικίαι περὶ ἕκαστον ἡμῶν ποιοῦσιν ἢ κοινῇ περὶ τὰς πόλεις. γνοίη γὰρ ἄν τις ἰδὼν τὰς Ἀθήνας ἔτει τριακοστῷ, καὶ τὰ νῦν ἤθη καὶ κινήματα, παιδιαί τε καὶ σπουδαὶ καὶ χάριτες καὶ ὀργαὶ τοῦ δήμου πάνυ γε τοῖς παλαιοῖς ἐοίκασι·

Äthiopien ihren Anfang nahm, ganz Athen befiel[3] – Perikles starb daran, und Thukydides erkrankte –, als daß für die Übeltaten der Bürger von Delphi und Sybaris[4] das Strafgericht nach einem langen Umweg deren Nachkommen traf. Bei solchen Wirkungszusammenhängen besteht so etwas wie eine Rückbindung und Verknüpfung vom Endpunkt zum Anfang; die dahinterstehende Ursache, mag sie auch für uns unerkennbar sein, führt in aller Stille zu einem Ergebnis, wie es ihr gemäß ist.

15. Jedenfalls liegt bei der Heimsuchung einer ganzen Bewohnerschaft einer Stadt der Rechtsgrund auf der Hand. Die Stadt ist ein einheitliches, zusammenhängendes Ding wie ein Lebewesen; ein Ding, das nicht durch die Veränderungen des Alters aus sich heraustritt und nicht mit der Zeit von dem einen zu einem anderen wird, vielmehr stets mit sich selbst in seinen Empfindungen und seinen Interessen verbunden bleibt[1]; es trägt für alles, was es als Kollektivwesen tut oder getan hat, die Schuld und das Verdienst, solange die Gemeinsamkeit, welche die Einheit schafft und durch ihre Verflechtungen zusammenknüpft, diese Einheit aufrechterhält. Wenn man durch eine zeitliche Aufteilung die eine Stadt zu einer Mehrzahl oder einer unbegrenzten Zahl von Städten machte, so wäre das, als ob man den einen Menschen zu einer Mehrheit machte, weil er heute älter ist, früher jünger war und davor ein Halbwüchsiger. Ja, wenn man es ganz allgemein nimmt, ist dies mit dem Gedanken Epicharms vergleichbar[2], aus dem sich bei den Sophisten das ›Wachstumsargument‹ entwickelt hat: Wer früher einmal ein Darlehen aufgenommen hat, ist heute kein Schuldner mehr, weil er ein anderer geworden ist; und wer gestern zu einem Essen eingeladen wurde, kommt heute als Ungeladener, denn er ist ja ein anderer. Dabei bewirkt das Alter doch beim Menschen als Einzelwesen noch größere Veränderungen als bei dem Gemeinwesen einer Stadt. Wenn jemand Athen nach dreißig Jahren[3] wiedersähe, könnte er es wiedererkennen; heutige Charakterzüge und Stimmungen, Spiele und ernste Tätigkeiten, Vorlieben und Abneigungen des Volkes sind durchaus

ἀνθρώπου δὲ μόλις ἄν τις οἰκεῖος ἢ φίλος ἐντυχὼν διὰ χρόνου μορφὴν γνωρίσειεν, αἱ δὲ τῶν ἠθῶν μεταβολαὶ παντὶ λόγῳ καὶ πόνῳ καὶ πάθει καὶ νόμῳ C ῥᾳδίως τρεπόμεναι καὶ πρὸς τὸν ἀεὶ συνόντα τὴν ἀτοπίαν καὶ τὴν καινότητα θαυμαστὴν ἔχουσιν. ἀλλ' ἄνθρωπός τε λέγεται μέχρι τέλους εἷς ἀπὸ γενέσεως, πόλιν τε τὴν αὐτὴν ὡσαύτως διαμένουσαν ἐνέχεσθαι τοῖς ὀνείδεσι τῶν προγόνων ἀξιοῦμεν, ᾧ δικαίῳ μέτεστιν αὐτῇ δόξης τε τῆς ἐκείνων καὶ δυνάμεως· ἢ λήσομεν εἰς τὸν Ἡρακλείτειον ἅπαντα πράγματα ποταμὸν ἐμβαλόντες, εἰς ὃν οὔ φησι δὶς ἐμβῆναι τῷ πάντα κινεῖν καὶ ἑτεροιοῦν τὴν φύσιν μεταβάλλουσαν.

16. Εἰ δ' ἐστί τι πόλις ἓν πρᾶγμα καὶ συνεχές, ἔστι δήπου καὶ γένος, ἐξηρτημένον ἀρχῆς μιᾶς καὶ D δύναμίν τινα καὶ κοινωνίαν διαπεφυκυῖαν ἀναφερούσης. καὶ τὸ γεννηθὲν οὐχ ὥς τι δημιούργημα πεποιημένον ἀπήλλακται τοῦ γεννήσαντος· ἐξ αὐτοῦ γάρ, οὐχ ὑπ' αὐτοῦ γέγονεν, ὥστ' ἔχει τι καὶ φέρεται τῶν ἐκείνου μέρος ἐν ἑαυτῷ καὶ κολαζόμενον προσηκόντως καὶ τιμώμενον. εἰ δὲ μὴ δόξαιμι παίζειν, ἐγὼ φαίην ἂν ἀνδριάντα Κασάνδρου καταχαλκευόμενον ὑπ' Ἀθηναίων πάσχειν ἀδικώτερα καὶ τὸ Διονυσίου σῶμα μετὰ τὴν τελευτὴν ἐξοριζόμενον ὑπὸ Συρακοσίων ἢ τοὺς ἐκγόνους αὐτῶν δίκην τίνοντας. τῷ μὲν γὰρ ἀνδριάντι τῆς Κασάνδρου φύσεως οὐθὲν ἔνεστι, καὶ τὸν νεκρὸν ἡ Διονυσίου ψυχὴ E προλέλοιπε· Νυσαίῳ δὲ καὶ Ἀπολλοκράτει καὶ Ἀντιπάτρῳ καὶ Φιλίππῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως παισὶ

denen der alten Zeit ähnlich. Aber wenn einem Menschen nach langer Zeit ein Angehöriger oder Freund wiederbegegnet, kann er kaum noch sein Aussehen erkennen; und die Änderungen der Gewohnheiten und Charakterzüge, die ja von allen Gedanken, Aktivitäten, Erlebnissen und Konventionen leicht beeinflußt werden, sind so überraschend und neuartig, daß sie sogar jemandem, der ständigen Umgang mit dem Betreffenden hat, auffallen. Dennoch betrachtet man einen Menschen von seiner Geburt bis zum Ende als einen einzigen; und bei einer Stadt halten wir es ebenfalls für richtig, daß sie dieselbe bleibt und weiterhin mit den Vorwürfen belastet ist, die von früheren Generationen herrühren – mit demselben Recht, wie sie deren Ruhm und Macht genießt. Andernfalls werfen wir alles achtlos in den ›Fluß‹ des Herakleitos[4], in den man, wie er sagt, nicht zweimal steigt, weil die Natur mit ihrer verwandelnden Kraft ein jedes Ding in Bewegung versetzt und in seinen Eigenschaften verändert.

16. Wenn aber eine Stadt ein einheitliches und zusammenhängendes Ding ist, dann ist das gewiß auch bei einem Geschlecht der Fall, insofern es in einem einzigen Ursprung verankert ist, von welchem eine Art Kraftwirkung, ein alles durchziehendes Einheitsmoment ausgeht, das immer wieder in Erscheinung tritt. Auch ist etwas Gezeugtes[1] nicht wie ein handwerkliches Produkt vom Erzeuger losgelöst; denn es ist aus ihm geworden, nicht von ihm gemacht; es besitzt und trägt also ein Stück von ihm in sich, und es ist ganz in der Ordnung, daß es dafür sowohl Strafe als auch Anerkennung erhält. Wenn es nicht wie ein Scherz klingen würde, möchte ich sagen, daß dem Bronzestandbild des Kassandros[2], das in Athen verschrottet wurde, oder der Leiche des Dionysios, die nach seinem Tod von den Syrakusanern über die Grenze gebracht und unbestattet liegengelassen wurde, mehr Unrecht geschehen ist als ihren Nachkommen, die für sie büßen mußten. In der Statue liegt nichts vom Wesen des Kassandros, und die Leiche ist von der Seele des Dionysios völlig verlassen; aber in Nysaios, Apollokrates, Antipatros, Philippos und ebenso

τῶν πονηρῶν τὸ κυριώτατον ἐμπέφυκε καὶ πάρεστι
μέρος, οὐχ ἡσυχαῖον οὐδ' ἀργόν, ἀλλὰ ζῶσιν αὐτῷ
καὶ τρέφονται καὶ διοικοῦνται καὶ φρονοῦσι· καὶ
οὐθὲν δεινὸν οὐδ' ἄτοπον, ἂν ἐκείνων ὄντες ἔχωσι
τὰ ἐκείνων. καθόλου δ' εἰπεῖν, ὥσπερ ἐν ἰατρικῇ
τὸ χρήσιμον καὶ δίκαιόν ἐστι, καὶ γελοῖος ὁ φάσκων
ἄδικον εἶναι τῶν ἰσχίον πονούντων καίειν τὸν
ἀντίχειρα καὶ τοῦ ἥπατος ὑπούλου γεγονότος ἀμύσ-
σειν τὸ ἐπιγάστριον καὶ τῶν βοῶν, ἂν εἰς τὰς χη- F
λὰς μαλακιῶσι, προσαλείφειν τὰ ἄκρα τῶν κεράτων,
οὕτως ὁ περὶ τὰς κολάσεις ἄλλο τι δίκαιον ἢ τὸ θε-
ραπεῦον τὴν κακίαν ἡγούμενος καὶ ἀγανακτῶν,
ἐάν τις δι' ἑτέρων ἐφ' ἑτέρους ἀναφέρῃ τὴν ἰα-
τρείαν ὥσπερ οἱ τὴν φλέβα διαιροῦντες, ἵνα τὴν
ὀφθαλμίαν κουφίσωσιν, οὐδὲν ἔοικε περαιτέρω τῆς
αἰσθήσεως ἐφορᾶν, οὐδὲ μνημονεύειν, ὅτι καὶ 560
διδάσκαλος παίδων ἑνὸς καθικόμενος ἑτέρους
ἐνουθέτησε, καὶ στρατηγὸς ἐκ δεκάδος ἀνελὼν ἕνα
πάντας ἐνέτρεψε, καὶ οὕτως οὐ μέρει διὰ μέρους
ἑτέρου μόνον, ἀλλὰ καὶ ψυχῇ διὰ ψυχῆς γίνονταί
τινες διαθέσεις καὶ κακώσεις καὶ ἐπανορθώσεις
μᾶλλον ἢ σώματι διὰ σώματος. ἐκεῖ μὲν γάρ, ὡς
ἔοικε, τὸ αὐτὸ δεῖ πάθος ἐγγίνεσθαι καὶ τὴν αὐτὴν
μεταβολήν, ἐνταῦθα δ' ἡ ψυχὴ ταῖς φαντασίαις
ἀγομένη κατὰ τὸ θαρρεῖν καὶ δεδιέναι χεῖρον ἢ
βέλτιον διαγίγνεσθαι πέφυκεν."

17. Ἔτι δ' ἐμοῦ λέγοντος ὑπολαβὼν ὁ Ὀλύμ-
πιχος· „ἔοικας", ἔφη, „τῷ λόγῳ μεγάλην ὑπόθεσιν B
ὑποτίθεσθαι, τὴν ἐπιμονὴν τῆς ψυχῆς." „καὶ ὑμῶν
γ'", εἶπον ἐγώ, „διδόντων, μᾶλλον δὲ δεδωκότων·
ὡς γὰρ τοῦ θεοῦ τὸ κατ' ἀξίαν νέμοντος ἡμῖν ὁ

in anderen Söhnen von verruchten Menschen ist von Geburt her der Wesenskern der Väter mit anwesend, nicht wirkungslos schlummernd, sondern als Triebkraft des Lebens, des Wachstums, der Lebensplanung, des Denkens; und daher ist es nicht anstößig und auch nicht absurd, daß sie als deren Kinder auch ihr Erbe antreten. Allgemein gesagt: In der Medizin ist das Nützliche auch gerecht; und es wäre lächerlich zu sagen, es sei ungerecht, bei einem Hüftkranken den Daumen zu kauterisieren, bei Leberabszeß die Bauchdecke aufzuritzen und bei Rindern mit Huferweichung die Spitze der Hörner einzuölen[3]. Ebenso ist es bei Strafmaßnahmen: Wenn jemand dort als ›gerecht‹ etwas anderes ansieht als die Heilung des Übels und sich empört, wenn man die Heilmaßnahmen von den Patienten auf andere Personen überträgt, ähnlich wie man eine Ader öffnet, um eine Augenentzündung zu mildern, dann blickt er offenbar nicht über das sinnlich Wahrnehmbare hinaus; er denkt nicht daran, daß ein Lehrer, der einem einzelnen Kind eine Ohrfeige verabreicht, die ganze Klasse zur Vernunft bringt, und daß ein Heerführer, der einen aus zehn Männern töten läßt[4], die ganze Truppe diszipliniert, und daß es derart nicht nur zur Beeinflussung eines Teils durch einen anderen, sondern auch einer Seele durch eine andere kommt – zu Änderungen der Einstellung, zu Schädigungen, zu Besserungen –, in höherem Maße noch, als wenn Körper durch Körper beeinflußt wird. Dort muß, so ist anzunehmen, dasselbe Leiden in beiden stecken und auch dieselbe Wandlung geschehen; hier aber liegt es in der Natur der Seele, daß sie, durch ihre von Wahrnehmungen herrührenden Vorstellungen gelenkt, entsprechend ihren Hoffnungen und Befürchtungen ein schlechteres oder besseres Dasein führt.«[5]

17. Während ich noch sprach, unterbrach mich Olympichos: »Mir scheint, daß du bei dem, was du sagst, eine gewaltige Voraussetzung machst, nämlich die Fortdauer der Seele.« – »Nun ja«, sagte ich, »ihr gebt diese Voraussetzung doch zu oder habt sie vielmehr längst zugegeben. Denn daß Gott uns das Angemes-

λόγος ἐξ ἀρχῆς δεῦρο προελήλυθε.“ κἀκεῖνος·
„εἶτα δ’“, ἔφη, „νομίζεις ἕπεσθαι τῷ τοὺς θεοὺς
ἐπιβλέπειν καὶ νέμειν ἕκαστα τῶν καθ’ ἡμᾶς τὸ τὰς
ψυχὰς ὑπάρχειν ἢ πάμπαν ἀφθάρτους ἢ χρόνον
τινὰ μετὰ τὴν τελευτὴν ἐπιμενούσας;“ „οὔκ, ὦ
’γαθέ;“ εἶπον· „ἀλλὰ μικρὸς οὕτω καὶ κενόσπουδος
ὁ θεός ἐστιν, ὥστε μηδὲν ἡμῶν ἐχόντων θεῖον ἐν αὑ-
τοῖς μηδὲ προσόμοιον ἁμωσγέπως ἐκείνῳ καὶ
διαρκὲς καὶ βέβαιον, ἀλλὰ φύλλοις, ὡς Ὅμηρος C
ἔφη, παραπλησίως ἀπομαραινομένων παντάπασι
καὶ φθινόντων ἐν ὀλίγῳ, ποιεῖσθαι λόγον τοσοῦτον,
ὥσπερ αἱ τοὺς Ἀδώνιδος κήπους ἐπ’ ὀστράκοις τισὶ
τιθηνούμεναι καὶ θεραπεύουσαι γυναῖκες, ἐφη-
μέρους σπείρων ψυχὰς ἐν σαρκὶ τρυφερᾷ καὶ βίου
ῥίζαν ἰσχυρὰν οὐ δεχομένῃ βλαστανούσας, εἶτ’
ἀποσβεννυμένας εὐθὺς ὑπὸ τῆς τυχούσης προ-
φάσεως; εἰ δὲ βούλει, τοὺς ἄλλους θεοὺς ἐάσας σκό-
πει τουτονὶ τὸν ἐνταυθοῖ τὸν ἡμέτερον, εἴ σοι δοκεῖ
τὰς ψυχὰς τῶν τελευτώντων ἀπολλυμένας ἐπι-
στάμενος εὐθὺς ὥσπερ ὁμίχλας ἢ καπνοὺς ἀπο-
πνεούσας τῶν σωμάτων ἱλασμούς τε πολλοὺς
προφέρειν τῶν κατοιχομένων καὶ γέρα μεγάλα καὶ D
τιμὰς ἀπαιτεῖν τοῖς τεθνηκόσιν, ἐξαπατῶν καὶ φε-
νακίζων τοὺς πιστεύοντας. ἐγὼ μὲν γὰρ οὐκ ἂν
προείμην τῶς ψυχῶν τὴν διαμονήν, εἰ μή τις ὥσπερ
ὁ Ἡρακλῆς ὑφελὼν τὸν τρίποδα τῆς Πυθίας ἀναι-
ρήσει καὶ διαφθερεῖ τὸ χρηστήριον· ἄχρι γὰρ τοῦ
πολλὰ τοιαῦτα προθεσπίζεσθαι καὶ καθ’ ἡμᾶς, οἷα
καὶ Κόρακι τῷ Ναξίῳ χρησθῆναι λέγουσιν, οὐχ
ὅσιόν ἐστι τῆς ψυχῆς καταγνῶναι θάνατον.“

Καὶ ὁ Πατροκλέας· „τί δ’ ἦν“, ἔφη, „τὸ χρησθὲν ἢ τίς
ὁ Κόραξ οὗτος; ὡς ἐμοὶ καὶ τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ ὄνομα
ξένον.“ „οὐδαμῶς“, εἶπον, „ἀλλ’ αἴτιος ἐγὼ παρω-

sene zuteilt, das ist der Ausgangspunkt des ganzen Gesprächs gewesen, das uns bis zu diesem Punkt geführt hat.« Er darauf: »So meinst du also, man müsse daraus, daß Gott alles, was uns betrifft, überwacht und zuteilt, folgern, daß die Seelen entweder ganz unvergänglich sind oder eine gewisse Zeit nach dem Tode fortdauern?« – »Meinst du das etwa nicht, mein Bester?« sagte ich. »Sonst müßten wir fragen, ob Gott ein derartiger Kleinigkeitskrämer ist, der sich mit wertlosen Dingen viel Mühe macht, daß er uns als Wesen, die nichts Göttliches in sich haben, das irgendwie ihm ähnlich, dauerhaft und fest wäre, sondern die nach Homers Worten (*Ilias* 6,146) ›gleichwie Blätter‹ dahinwelken und nach kurzer Frist vergehen – daß er diese Wesen so überaus wichtig nähme! Wie die Frauen, welche die ›Adonisgärtchen‹[1] in irdenen Töpfen hegen und pflegen, würde er Eintags-Seelen aussäen, die in mürbem Fleisch, das keine kräftigen Wurzeln des Lebens in sich gedeihen läßt, aufsprießen und gleich beim ersten besten Anlaß wieder verlöschen. Laß doch einmal die anderen Götter beiseite und denke nur an unseren Apollon hier in Delphi! Wenn ihm bewußt wäre, daß die Seelen der Verstorbenen sogleich vergehen, daß sie wie Dunst oder Rauch[2] von der Leiche verwehen, meinst du, daß er dann die vielen Anweisungen zur Versöhnung der Dahingeschiedenen geben und große Darbringungen und Ehrungen für die Toten fordern würde – eine Täuschung und ein Betrug an den Gläubigen? Wenn du mich fragst: Ich würde die Fortdauer der Seele nicht preisgeben, es sei denn, daß jemand wie Herakles käme und den Dreifuß der Pythia raubte, das heißt das Orakel beseitigte und auslöschte! Denn solange solche Orakelsprüche auch zu unserer Zeit noch in großer Zahl verkündet werden, wie sie nach der Überlieferung auch Korax von Naxos erteilt wurden, wäre es gottlos, die Seele zum Tode zu verurteilen.«

Da sagte Patrokleas: »Was war denn das für ein Spruch und wer war dieser Korax? Die Geschichte und der Name sind mir fremd.« Ich darauf: »Gewiß nicht, aber ich bin selber schuld,

νύμῳ χρησάμενος ἀντὶ τοῦ ὀνόματος. ὁ γὰρ ἀπο- E
κτείνας ἐν τῇ μάχῃ τὸν Ἀρχίλοχον ἐκαλεῖτο Κα-
λώνδης, ὡς ἔοικεν, ἦν δ' αὐτῷ Κόραξ ἐπωνύμιον.
ἐκβληθεὶς δὲ τὸ πρῶτον ὑπὸ τῆς Πυθίας ὡς ἱερὸν
ἄνδρα τῶν Μουσῶν ἀνῃρηκώς, εἶτα χρησάμενος λι-
ταῖς τισι καὶ προστροπαῖς μετὰ δικαιολογίας, ἐκε-
λεύσθη πορευθεὶς ἐπὶ τὴν τοῦ τέττιγος οἴκησιν ἱλά-
σασθαι τὴν τοῦ Ἀρχιλόχου ψυχήν. τοῦτο δ' ἦν ὁ
Ταίναρος· ἐκεῖ γάρ φασιν ἐλθόντα μετὰ στόλου
Τέττιγα τὸν Κρῆτα πόλιν κτίσαι καὶ κατοικῆσαι
περὶ τὸ ψυχοπομπεῖον. ὁμοίως δὲ καὶ Σπαρτιάταις
χρησθὲν ἱλάσασθαι τὴν Παυσανίου ψυχὴν ἐξ Ἰτα-
λίας μεταπεμφθέντες οἱ ψυχαγωγοὶ καὶ θύσαντες F
ἀπεσπάσαντο τοῦ ἱεροῦ τὸ εἴδωλον.

18. Εἷς οὖν ἐστι λόγος“, ἔφην, „ὁ τοῦ θεοῦ τὴν
πρόνοιαν ἅμα καὶ τὴν διαμονὴν τῆς ἀνθρωπίνης
ψυχῆς βεβαιῶν. καὶ θάτερον οὐκ ἔστιν ἀπολιπεῖν
ἀναιροῦντα θάτερον, οὔσῃ δὲ τῇ ψυχῇ μετὰ τὴν τε-
λευτὴν μᾶλλον εἰκός ἐστι καὶ τιμὰς ἀποδίδοσθαι
καὶ τιμωρίας· ἀγωνίζεται γὰρ ὥσπερ ἀθλητὴς τὸν 561
βίον, ὅταν δὲ διαγωνίσηται, τότε τυγχάνει τῶν
προσηκόντων. ἀλλ' ἃς μὲν ἐκεῖ καθ' ἑαυτὴν οὖσα
κομίζεται τῶν προβεβιωμένων χάριτας ἢ τινας κο-
λάσεις, οὐθέν εἰσι πρὸς ἡμᾶς τοὺς ζῶντας, ἀλλ' ἀπι-
στοῦνται καὶ λανθάνουσιν· αἱ δὲ διὰ τῶν παίδων
ἰοῦσαι καὶ διὰ γένους ἐμφανεῖς τοῖς δεῦρο γενόμε-
ναι πολλοὺς ἀποτρέπουσι καὶ συστέλλουσι τῶν
πονηρῶν. ὅτι δ' οὐκ ἔστιν αἰσχίων οὐδὲ λυποῦσα
μᾶλλον ἑτέρα κόλασις ἢ τοὺς ἐξ ἑαυτῶν κακὰ
πάσχοντας δι' αὐτοὺς ὁρᾶν, καὶ ὅτι ψυχὴν ἀνδρὸς

weil ich den Übernamen anstelle des Namens gebraucht habe. Der Mann, der Archilochos in einer Schlacht tötete, soll Kalondes geheißen haben, und sein Beiname war Korax, ›der Rabe‹. Er wurde von der Pythia zuerst aus dem Heiligtum verwiesen, weil er einen den Musen geweihten Mann umgebracht habe; aber dann führte er gewisse Gebete und Riten aus, wie sie für einen Schutzflehenden üblich sind, und brachte Gründe zu seiner Rechtfertigung vor; so erlangte er ein Orakel und erhielt die Weisung, sich zur ›Wohnung der Zikade‹ zu begeben und dort die Seele des Archilochos[3] zu versöhnen. Der gemeinte Ort war Tainaros[4]; dorthin soll einst der Kreter Tettix (›Zikade‹) mit einem Heereszug gekommen sein, nahe bei dem Abstiegsort der Seelen eine Stadt gegründet und sich niedergelassen haben. Ähnlich war es im Fall der Spartaner, die das Orakel erhielten, sie sollten die Seele des Pausanias[5] versöhnen: Sie holten aus Italien die Seelenbeschwörer, die dann durch ihre Opfer die Geistererscheinung aus dem Tempel wegbannten.

18. Es ist also ein und derselbe Gedankengang, der gleichzeitig die Vorsehung Gottes und das Überdauern der Seele begründet, und man kann nicht an dem einen festhalten, wenn man das andere aufgibt. Und wenn die Seele nach dem Tode weiter existiert, so ist es eine besonders naheliegende Folgerung, daß Ehrungen und Strafen ihr in diesem Zustand zuteil werden. Sie führt ja ihr Leben wie ein Sportler einen Wettkampf, und wenn sie den Kampf beendet hat, wird ihr zuteil, was sie verdient. Freilich haben die Belohnungen und Bußen, die sie für ihr früheres Leben dort drüben erhält, wo sie alleine ganz für sich existiert, keinen Einfluß auf uns Lebende – man glaubt nicht daran und merkt nichts davon. Nur wenn die Vergeltung den Weg über ihre Kinder und ihr Geschlecht nimmt, wird sie den Menschen hier erkennbar und führt zur Abschreckung und Entmutigung vieler schlechter Menschen. Auch bringt keine andere Bestrafung mehr Schande und Schmerz, als wenn der Missetäter sieht, daß die eigenen Nachkommen durch seine Schuld ins Unglück geraten.

ἀσεβοῦς καὶ παρανόμου μετὰ θάνατον ἐφορῶσαν B οὐκ ἀνδριάντας οὐδὲ τιμάς τινας ἀνατρεπομένας, ἀλλὰ παῖδας ἢ φίλους ἢ γένος ἢ οἰκείους αὐτῆς ἀτυχήμασι χρωμένους μεγάλοις δι' αὐτὴν καὶ δίκην τίνοντας, οὐδεὶς ἂν ἀναπείσειεν αὖθις ἐπὶ ταῖς τοῦ Διὸς τιμαῖς ἄδικον γενέσθαι καὶ ἀκόλαστον, ἔχω μέν τινα καὶ λόγον εἰπεῖν ἔναγχος ἀκηκοώς, ὀκνῶ δὲ μὴ φανῇ μῦθος ὑμῖν· μόνῳ οὖν χρῶμαι τῷ εἰκότι." „μηδαμῶς", εἶπεν ὁ Ὀλύμπιχος, „ἀλλὰ δίελθε κἀκεῖνον." τὰ δ' αὐτὰ καὶ τῶν ἄλλων δεομένων· „ἐάσατ'", εἶπον, „ἀποδοῦναί με τῷ λόγῳ τὸ εἰκός· ὕστερον δὲ τὸν μῦθον, ἐὰν δόξῃ, κινήσομεν, εἴ γε δὴ μῦθός ἐστιν.

19. Ὁ γὰρ Βίων τὸν θεὸν κολάζοντα τοὺς παῖ- C δας τῶν πονηρῶν γελοιότερον εἶναί φησιν ἰατροῦ διὰ νόσον πάππου καὶ πατρὸς ἔκγονον ἢ παῖδα φαρμακεύοντος. ἔστι δὲ πῇ μὲν ἀνόμοια τὰ πράγματα, πῇ δ' ἐοικότα καὶ ὅμοια. νόσου μὲν γὰρ ἄλλος ἄλλον οὐ παύει θεραπευόμενος, οὐδὲ βέλτιόν τις ἔσχε τῶν ὀφθαλμιώντων ἢ πυρεττόντων ἰδὼν ἄλλον ὑπαλειφόμενον ἢ καταπλαττόμενον· αἱ δὲ τιμωρίαι τῶν πονηρῶν διὰ τοῦτο δείκνυνται πᾶσιν, ὅτι δίκης κατὰ λόγον περαινομένης ἔργον ἐστὶν ἑτέρους δι' ἑτέρων κολαζομένων ἐπισχεῖν. ᾗ δὲ προσέοικε τῷ ζητουμένῳ τὸ παραβαλλόμενον ὑπὸ τοῦ Βίωνος, ἔλαθεν αὐτόν· ἤδη γὰρ ἀνδρὸς εἰς νόσημα D μοχθηρόν, οὐ μὴν ἀνίατον ἐμπεσόντος, εἶτ' ἀκρασίᾳ καὶ μαλακίᾳ προεμένου τῷ πάθει τὸ σῶμα καὶ διαφθαρέντος υἱὸν οὐ δοκοῦντα νοσεῖν, ἀλλὰ μόνον ἐπιτηδείως ἔχοντα πρὸς τὴν αὐτὴν νόσον, ἰατρὸς

Wenn die Seele eines gottlosen Gesetzesbrechers nach dem Tode erlebt, nicht wie seine Standbilder gestürzt und irgendwelche Ehrungen aufgehoben werden, sondern wie seine Kinder, Freunde, sein Geschlecht oder seine Angehörigen durch seine Schuld schlimme Schicksale durchmachen und Buße leisten, dann würde sie sich von niemandem bewegen lassen, und verspräche er Rang und Macht, wie Zeus sie besitzt, noch einmal ungerecht und ausschweifend zu werden[1]. Darüber könnte ich auch eine Geschichte berichten, die ich kürzlich gehört habe; aber ich fürchte, sie würde euch wie ein Mythos vorkommen; deshalb will ich mich auf Argumente der Wahrscheinlichkeit beschränken.« – »Aber nein«, sagte Olympichos, »erzähle auch noch diese Geschichte!« Die anderen schlossen sich der Bitte an, und ich erwiderte: »Laßt mich nur erst für meine Behauptung die Wahrscheinlichkeitsgründe liefern; danach wollen wir uns, wenn es euch recht ist, dem Mythos zuwenden – wenn es denn ein Mythos ist[2].

19. Bion[1] sagt, ein Gott, der die Kinder der Bösen strafe, sei lächerlicher als ein Arzt, der wegen einer Krankheit von Großvater und Vater einem Enkel oder einem Kind Medizin eingäbe. Nun sind diese Fälle in einer Hinsicht unähnlich, in einer anderen vergleichbar und ähnlich. Die Krankheit des einen hört nicht auf, wenn ein anderer behandelt wird, und wer an Augenentzündung oder Fieber leidet, spürt keine Besserung, wenn er zusieht, wie einem anderen Salbe oder Pflaster appliziert werden. Strafen andererseits werden eben deshalb öffentlich gezeigt, weil ein ordnungsgemäßes Strafverfahren die Wirkung haben soll, durch Bestrafung bestimmter Personen anderen Einhalt zu gebieten. Inwiefern jedoch Bions Vergleich auf unser Thema anwendbar ist, das hat er nicht gesehen. Es kommt vor, daß ein Mensch von einer schlimmen, aber nicht unheilbaren Krankheit befallen wird, dann durch Mangel an Selbstbeherrschung und Energie den Körper dem Leiden preisgibt und zugrunde geht; daß dann aber sein Sohn, der nicht sichtbar krank ist, sondern nur eine Anlage für dieselbe Krankheit hat, von einem Arzt oder Freund oder Trai-

ἢ οἰκεῖος ἢ ἀλείπτης καταμαθὼν ἢ δεσπότης χρηστὸς ἐμβαλὼν εἰς δίαιταν αὐστηρὰν καὶ ἀφελὼν ὄψα καὶ πέμματα καὶ πότους καὶ γύναια, φαρμακείαις δὲ χρησάμενος ἐνδελεχέσι καὶ διαπονήσας τὸ σῶμα γυμνασίοις ἐσκέδασε καὶ ἀπέπεμψε μεγάλου πάθους σπέρμα μικρόν, οὐκ ἐάσας εἰς μέγεθος προελθεῖν. ἦ γὰρ οὐχ οὕτω παρακελευόμεθα προσέχειν
ἀξιοῦντες ἑαυτοῖς καὶ παραφυλάττεσθαι καὶ μὴ E
παραμελεῖν, ὅσοι γεγόνασιν ἐκ πατέρων ἢ μητέρων νοσηματικῶν, ἀλλ' εὐθὺς ἐξωθεῖν τὴν ἐγκεκραμένην ἀρχὴν εὐκίνητον οὖσαν καὶ ἀκροσφαλῆ προκαταλαμβάνοντας;" „πάνυ μὲν οὖν", ἔφασαν. „οὐ τοίνυν ἄτοπον", εἶπον, „ἀλλ' ἀναγκαῖον, οὐδὲ γελοῖον, ἀλλ' ὠφέλιμον πρᾶγμα ποιοῦμεν, ἐπιληπτικῶν παισὶ καὶ μελαγχολικῶν καὶ ποδαγρικῶν γυμνάσια καὶ διαίτας καὶ φάρμακα προσάγοντες οὐ νοσοῦσιν, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ μὴ νοσῆσαι· τὸ γὰρ ἐκ πονηροῦ σώματος γινόμενον σῶμα τιμωρίας μὲν οὐδεμιᾶς, ἰατρείας δὲ καὶ φυλακῆς ἄξιόν ἐστιν· ἣν εἴ τις, ὅτι τὰς ἡδονὰς ἀφαιρεῖ καὶ δηγμὸν ἐπάγει καὶ πόνον, τιμωρίαν ὑπὸ δειλίας καὶ μαλακίας ἀποκαλεῖ, χαίρειν ἐατέον. ἆρ' οὖν σῶμα μὲν ἔκγονον φαύ-
λου σώματος ἄξιόν ἐστι θεραπεύειν καὶ φυλάτ- F
τειν, κακίας δ' ὁμοιότητα συγγενικὴν ἐν νέῳ
βλαστάνουσαν ἤθει καὶ ἀναφυομένην ἐᾶν δεῖ καὶ 562
περιμένειν καὶ μέλλειν, ἄχρι ἂν ἐκχυθεῖσα τοῖς πάθεσιν ἐμφανὴς γένηται

‚κακόφρονά τ' ἀμφάνῃ πραπίδων καρπόν',

ὥς φησι Πίνδαρος;

ner, der die richtige Diagnose stellt – oder von einem guten Herrn[2] – zu einer strengen Lebensweise veranlaßt wird: Verzicht auf Fleischspeisen, Backwerk, alkoholische Getränke und Frauen, langfristige Medikation und sportliche Belastungen des Körpers, und daß er damit den winzigen Keim einer großen Krankheit abschüttelt, austreibt und verhindert, daß er sich auswächst. Geben wir denn nicht in diesem Sinne den Abkömmlingen von kränklichen Vätern und Müttern Ermahnungen und Vorschriften, auf sich achtzugeben und nicht unvorsichtig zu sein, sondern die Anlage, welche Bestandteil ihrer Konstitution ist, rechtzeitig zu verdrängen, solange sie beeinflußbar ist und noch nicht festen Fuß gefaßt hat?« – »Ja gewiß«, erwiderten sie. Ich fuhr fort: »So tun wir denn nichts Absurdes, sondern etwas Notwendiges, nichts Lächerliches, sondern etwas Nützliches, wenn wir den Kindern von Epileptikern, Melancholikern und Gichtigen Gymnastik, Diät und Medikamente verschreiben, nicht weil sie krank sind, sondern damit sie nicht krank werden. Denn bei einem Körper, der von einem gebrechlichen Körper gezeugt ist, ist zwar keine Strafe, aber ärztliche Behandlung und Kontrolle angebracht. Weil dies Genüsse verwehrt, Unannehmlichkeiten und Anstrengungen verursacht, mag jemand es eine ›Strafe‹ schimpfen, wenn ihm dazu Mut und Energie fehlen; aber darüber kann man leicht hinweggehen. Wenn für einen Körper, der von einem minderwertigen Körper abstammt, ärztliche Behandlung und Überwachung angezeigt sind, soll man dann eine in der Erbähnlichkeit begründete sittliche Minderwertigkeit, welche in einem jungen Charakter keimt und heranwächst, gewähren lassen, soll man zuwarten und zögern, bis sie um sich greift, in Gestalt von Leidenschaften zutage tritt

›und Bosheit offen sehen läßt als Frucht des Herzens‹,

wie Pindar[3] sagt?

20. Ἢ κατὰ τοῦτο μὲν ὁ θεὸς οὐδὲν τοῦ Ἡσιόδου σοφώτερος διακελευομένου καὶ παρεγγυῶντος·

‚μηδ' ἀπὸ δυσφήμοιο τάφου ἀπονοστήσαντα
σπερμαίνειν γενεήν, ἀλλ' ἀθανάτων ἀπὸ δαιτός',

ὡς οὐ κακίαν μόνον οὐδ' ἀρετὴν, ἀλλὰ καὶ λύπην καὶ χαρὰν καὶ πάνθ' ὅσ' ἀναδεχομένης τῆς γενέσεως, ὥστε δεῖν ἱλαροὺς καὶ ἡδεῖς καὶ διακεχυμένους ἄγειν πρὸς τὴν τέκνωσιν· ἐκεῖνο δ' οὐκέτι καθ' Ἡσίοδον οὐδ' ἀνθρωπίνης ἔργον σοφίας ἀλλὰ θεοῦ, τὸ διορᾶν B
καὶ διαισθάνεσθαι τὰς ὁμοιοπαθείας καὶ τὰς διαφοράς, πρὶν εἰς μεγάλα τοῖς πάθεσιν ἐμπεσούσας ἀδικήματα γενέσθαι καταφανεῖς; ἄρκτων μὲν γὰρ ἔτι νήπια καὶ λύκων τέκνα καὶ πιθήκων εὐθὺς ἐμφαίνει τὸ συγγενὲς ἦθος ὑπὸ μηδενὸς ὑπαμπεχόμενον μηδὲ καταπλαττόμενον· ἡ δ' ἀνθρώπου φύσις εἰς ἔθη καὶ δόγματα καὶ νόμους ἑαυτὴν ἐμβαλοῦσα κρύπτει τὰ φαῦλα καὶ τὰ καλὰ μιμεῖται πολλάκις, ὥστ' ἢ παντάπασιν ἐξαλεῖψαι καὶ διαφυγεῖν ἐγγενῆ κηλῖδα τῆς κακίας, ἢ διαλαθεῖν πολὺν χρόνον οἷον ἔλυτρόν τι τῆς πανουργίας ἑαυτῇ περιβαλοῦσαν, διαλαθεῖν δ' C
ἡμᾶς τοὺς ὥσπερ ὑπὸ πληγῆς ἢ δήγματος ἑκάστου τῶν ἀδικημάτων μόλις αἰσθανομένους τῆς κακίας, μᾶλλον δ' ὅλως τότε γίγνεσθαι νομίζοντας ἀδίκους ὅτ' ἀδικοῦσιν, ἀκολάστους ὅθ' ὑβρίζουσιν καὶ ἀνάνδρους ὅτε φεύγουσιν· ὥσπερ εἴ τις οἴοιτο τοῖς σκορ-

20. Ist es nicht vielmehr folgendermaßen? Gott ist in einer Hinsicht nicht klüger als Hesiod, der mahnt und einschärft (*Werke und Tage* 735):

›Säe auch nicht einen Sproß, heimkehrend von einem Begräbnis
– bös ist das Omen –, sondern nach einem Festmahl der Götter.‹

Diese Mahnung beruht auf dem Wissen, daß bei der Zeugung nicht nur persönliche gute und schlechte Eigenschaften Einfluß haben, sondern auch Kummer und Freude und alles mögliche sonst; deshalb sollte man Menschen in heiterer, freudiger, gelöster Stimmung zur Zeugung von Kindern kommen lassen. Hingegen steht es nicht mehr bei Hesiod, ist es nicht Sache menschlicher Weisheit, sondern Gottes, bei der Vererbung mit tiefdringendem Blick zu beobachten und festzustellen, welche Ähnlichkeiten und Abweichungen von den Eltern im Gefühlsleben auftreten, bevor diese in leidenschaftlichen Erregungen zu großen Untaten führen und so offen sichtbar werden. Die Jungen von Bären, Wölfen und Affen zeigen, noch unentwickelt, gleich ihren angeborenen Charakter, von nichts verhüllt oder beschönigt; aber die menschliche Natur begibt sich unter den Einfluß von Gewohnheiten, theoretischen Lehren und Verhaltensregeln, versteckt damit oft das Minderwertige und imitiert das Edle. So löscht sie entweder den angeborenen Makel des Bösen ganz aus und macht sich davon frei, oder sie zieht eine Art Schutzhülle über ihre Niederträchtigkeit, worunter sie lange unentdeckt bleibt – unentdeckt für uns, die erst dann, wenn wir von einer einzelnen Übeltat wie von einem plötzlichen Schlag oder Biß getroffen werden, die Schlechtigkeit allmählich wahrnehmen. Ja, nach unserer Vorstellung wird überhaupt ein Mensch erst dann ungerecht, wenn er gegen das Recht verstößt, ausschweifend, wenn er einen frechen Übergriff begeht, feige, wenn er flieht – so als ob man meinte, dem Skor-

πίοις ἐμφύεσθαι τὸ κέντρον ὅτε τύπτουσι, καὶ ταῖς ἐχίδναις τὸν ἰὸν ὅτε δάκνουσιν, εὐήθως οἰόμενος· οὐ γὰρ ἅμα γίγνεται καὶ φαίνεται τῶν πονηρῶν ἕκαστος, ἀλλ' ἔχει μὲν ἐξ ἀρχῆς τὴν κακίαν, χρῆται δὲ καιροῦ καὶ δυνάμεως ἐπιλαβόμενος τῷ κλέπτειν ὁ κλέπτης καὶ τῷ παρανομεῖν ὁ τυραννικός. ἀλλ' ὁ θεὸς οὔτ' ἀγνοεῖ δήπου τὴν ἑκάστου διάθεσιν καὶ D φύσιν ἅτε δὴ ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος αἰσθάνεσθαι πεφυκώς, οὔτ' ἀναμένει τὴν βίαν ἐν χερσὶ γενομένην καὶ τὴν ἀναίδειαν ἐν φωνῇ καὶ τὴν ἀκολασίαν ἐν αἰδοίοις κολάζειν. οὐ γὰρ ἀμύνεται τὸν ἀδικήσαντα κακῶς παθὼν οὐδ' ὀργίζεται τῷ ἁρπάσαντι βιασθεὶς οὐδὲ μισεῖ τὸν μοιχὸν ὑβρισθείς, ἀλλ' ἰατρείας ἕνεκα τὸν μοιχικὸν καὶ τὸν πλεονεκτικὸν καὶ ἀδικητικὸν κολάζει πολλάκις, ὥσπερ ἐπιληψίαν τὴν κακίαν πρὶν ἢ καταλαβεῖν ἀναιρῶν.

21. Ἡμεῖς δ' ἀρτίως μὲν ἠγανακτοῦμεν ὡς ὀψὲ καὶ βραδέως τῶν πονηρῶν δίκην διδόντων, νῦν δ' ὅτι καὶ πρὶν ἀδικεῖν ἐνίους τὴν ἕξιν αὐτῶν κολούει E καὶ τὴν διάθεσιν, ἐγκαλοῦμεν ἀγνοοῦντες ὅτι τοῦ γενομένου πολλάκις τὸ μέλλον καὶ τὸ λανθάνον τοῦ προδήλου χεῖρόν ἐστι καὶ φοβερώτερον, οὐ δυνάμενοι δὲ συλλογίζεσθαι τὰς αἰτίας, δι' ἃς ἐνίους μὲν καὶ ἀδικήσαντας ἐᾶν βέλτιόν ἐστιν, ἐνίους δὲ καὶ διανοουμένους προκαταλαμβάνειν· ὥσπερ ἀμέλει καὶ φάρμακ' ἐνίοις μὲν οὐχ ἁρμόζει νοσοῦσιν, ἐνίοις δὲ λυσιτελεῖ καὶ μὴ νοσοῦσιν ἐπισφαλέστερον ἐκείνων ἔχουσιν. ὅθεν οὐδὲ πάντα

pion wüchse der Stachel erst, wenn er sticht, der Natter das Gift, wenn sie beißt: eine törichte Meinung, denn das Werden und das Sichtbarwerden fällt bei einem bösen Menschen nicht zusammen; er hat vielmehr von Anfang an die böse Eigenschaft, betätigt sie aber erst, wenn Gelegenheit und Möglichkeit sich bieten, für einen Dieb zum Stehlen, für einen tyrannisch Veranlagten zum Brechen der Gesetze. Gott aber kennt ja doch Veranlagung und Natur eines jeden, da es in seinem Wesen liegt, mehr die Seele als den Körper wahrzunehmen; und er wartet mit seinem strafenden Eingriff nicht, bis die Gewalttätigkeit sich in der Tat der Hände verwirklicht, die Schamlosigkeit in Äußerungen der Stimme, die Lüsternheit in sexueller Betätigung. Er wehrt ja nicht einem Unrechttäter, der ihn verletzt hat, er entbrennt nicht im Zorn gegen einen Räuber, der ihm Gewalt angetan hat, und er grollt nicht einem Ehebrecher, der ihn geschändet hat, sondern er verhängt häufig eine Strafe als ärztliche Maßnahme gegen den zum Ehebruch, zur Bereicherung, zur Gewalttat Neigenden; wie bei der Epilepsie[1] beseitigt er das Übel, bevor es ausbricht.

21. Vorhin haben wir Anstoß daran genommen, daß die Bösen erst spät und langsam zur Rechenschaft gezogen werden; jetzt aber tadeln wir, daß Gott bei manchen Menschen schon vor einer Untat ihre seelische Verfassung und Einstellung drastisch zurückstutzt. Wir bedenken nicht, daß oft das Bevorstehende im Vergleich zum Geschehenen, das Verborgene im Vergleich zum Offenkundigen schlimmer und gefährlicher ist. Wir können die Gründe nicht erschließen, aus denen es bei manchen besser ist, sie trotz einer Untat unbehelligt zu lassen, bei manchen aber, ihnen schon während der Planung den Weg zu verlegen. So ist es bekanntlich auch bei Arzneimitteln: Manchen Kranken bekommen sie nicht, aber anderen nützen sie, obwohl sie gar nicht krank sind, weil sie in einem labileren Zustand sind als jene. Darum handeln die Götter auch nicht immer nach der Regel:

‚τὰ τῶν τεκόντων σφάλματ᾽ εἰς τοὺς ἐκγόνους
οἱ θεοὶ τρέπουσιν‘,

ἀλλ᾽ ἐὰν μὲν ἐκ φαύλου γένηται χρηστός, ὥσπερ
εὐεκτικὸς ἐκ νοσώδους, ἀφεῖται τῆς τοῦ γένους F
ποινῆς, οἷον ἐκποίητος τῆς κακίας γενόμενος, νοσώ-
δει δ᾽ εἰς ὁμοιότητα μοχθηροῦ γένους ἀναφερομένῳ
προσήκει δήπουθεν ὡς χρέα κληρονομίας διαδέχε-
σθαι τῆς πονηρίας τὴν κόλασιν. οὐ γὰρ Ἀντίγονός γε
διὰ Δημήτριον οὐδὲ τῶν προτέρων Φυλεὺς δι᾽ Αὐγέ-
αν οὐδὲ Νέστωρ διὰ Νηλέα δίκας ἔδωκεν (ἐκ κακῶν 563
μὲν γάρ, ἀγαθοὶ δ᾽ ἦσαν), ἀλλ᾽ ὅσων ἡ φύσις ἔστερξε
καὶ προσήκατο τὸ συγγενές, τούτων ἡ δίκη διώκουσα
τὴν ὁμοιότητα τῆς κακίας ἐπεξῆλθεν. ὡς γὰρ ἀκρο-
χορδόνες καὶ μελάσματα καὶ φακοὶ πατέρων ἐν παι-
σὶν ἀφανισθέντες ἀνέκυψαν ὕστερον ἐν υἱωνοῖς καὶ
θυγατριδοῖς, καὶ γυνή τις Ἑλληνὶς τεκοῦσα βρέφος
μέλαν, εἶτα κρινομένη μοιχείας, ἐξανεῦρεν αὑτὴν
Αἰθίοπος οὖσαν γενεὰν τετάρτην, τῶν δὲ Πύθωνος
τοῦ Θισβέως παίδων, ὃς ἔναγχος τέθνηκε, λεγομένου
τοῖς Σπαρτοῖς προσήκειν εἷς ἐξανήνεγκε λόγχης
τύπον ἐν τῷ σώματι, διὰ χρόνων τοσούτων ἀνα- B
σχούσης καὶ ἀναδύσης ὥσπερ ἐκ βυθοῦ τῆς πρὸς
τὸ γένος ὁμοιότητος· οὕτω πολλάκις ἤθη καὶ
πάθη ψυχῆς αἱ πρῶται κρύπτουσι γενέσεις καὶ κατα-
δύουσιν, ὕστερον δέ ποτε καὶ δι᾽ ἑτέρων ἐξήνθησε
καὶ ἀπέδωκε τὸ οἰκεῖον εἰς κακίαν καὶ ἀρετὴν ἡ
φύσις.“

22. Ἐπεὶ δὲ ταῦτ᾽ εἰπὼν ἐσιώπησα, διαμειδιάσας
ὁ Ὀλύμπιχος· „οὐκ ἐπαινοῦμέν σ᾽“, εἶπεν, „ὅπως

›Was die Erzeuger einst verfehlt, das suchen heim
die Götter an den Sprößlingen.‹[1]

Vielmehr wird, wenn von einem Schlechten ein Guter abstammt, wie von einem Kränklichen ein Robuster, diesem die Sühne des Geschlechtes erlassen, so als ob durch Adoption in eine andere Familie die Bindung an das Übel beseitigt wäre; aber für einen Kränklichen, der in ähnliche Eigenschaften zurückfällt, wie sein verderbtes Geschlecht sie zeigte, ist es doch gewiß angemessen, daß er gleichsam die mit der Erbschaft verbundenen Schulden übernimmt, das heißt die Sühnung der Schlechtigkeit. Antigonos[2] wurde ja nicht für Demetrios zur Rechenschaft gezogen, Phyleus[3] – um von den Alten zu sprechen – nicht für Augeas, Nestor[4] nicht für Neleus. Dies waren gute Abkommen böser Väter; aber Menschen, deren Natur das Ererbte willkommen hieß und aufnahm, wurden ob der Ähnlichkeit im Bösen von der Gerechtigkeit ereilt. Es kommt vor, daß Hautauswüchse, Muttermale und Warzen der Väter bei den Kindern verschwinden, aber später bei Enkeln und Enkelinnen wieder auftauchen; eine griechische Frau, die ein schwarzes Kind zur Welt gebracht hatte, wurde wegen Ehebruchs vor Gericht gestellt; aber sie fand heraus, daß sie der vierte Nachkömmling eines Äthiopiers war. Von den Kindern des Python von Thisbe, der vor kurzem verstorben ist und der vom Geschlecht der Sparten[5] gewesen sein soll, wies eines am Körper die Figur einer Lanze auf. Nach so langer Zeit trat die Familienähnlichkeit wieder zutage, gleichsam aus der Tiefe aufgetaucht! Mit solchen Erscheinungen ist es zu vergleichen, wenn die Charakterzüge und Reaktionsweisen einer Seele bei den ersten Nachkommen im Untergrund verborgen bleiben, später aber irgendwann bei anderen Personen die Naturanlage sich Bahn bricht und die ursprünglichen Eigenschaften, ob zum Bösen oder zum Guten, wieder verwirklicht.«

22. Nach diesen Worten schwieg ich. Olympichos lächelte und sagte: »Wir spenden dir keinen Beifall, damit nicht der Eindruck

μὴ δόξωμεν ἀφιέναι τὸν μῦθον ὡς τοῦ λόγου πρὸς ἀπόδειξιν ἱκανῶς ἔχοντος, ἀλλὰ τότε δώσομεν τὴν ἀπόφασιν, ὅταν κἀκεῖνον ἀκούσωμεν.“ οὕτως οὖν ἔφην, ὅτι ὁ Σολεὺς Θεσπέσιος, ἀνὴρ ἐκείνου τοῦ γενομένου μεθ' ἡμῶν ἐνταῦθα Πρωτογένους οἰκεῖος C
καὶ φίλος, ἐν πολλῇ βιώσας ἀκολασίᾳ τὸν πρῶτον χρόνον, εἶτα ταχὺ τὴν οὐσίαν ἀπολέσας, ἤδη χρόνον τινὰ καὶ διὰ τήν ἀνάγκην ἐγένετο πονηρός, καὶ τὸν πλοῦτον ἐκ μετανοίας διώκων ταὐτὸ τοῖς ἀκολάστοις ἔπασχε πάθος, οἳ τὰς γυναῖκας ἔχοντες μὲν οὐ φυλάττουσι, προέμενοι δὲ πειρῶσιν αὖθις ἀδίκως ἑτέροις συνούσας. οὐδενὸς οὖν ἀπεχόμενος αἰσχροῦ φέροντος εἰς ἀπόλαυσιν ἢ κέρδος οὐσίαν μὲν οὐ πολλήν, δόξαν δὲ πονηρίας ἐν ὀλίγῳ πλείστην συνήγαγε. μάλιστα δ' αὐτὸν διέβαλεν ἀνενεχθεῖσά τις ἐξ Ἀμφιλόχου μαντεία. πέμψας γὰρ ὡς ἔοικεν D
ἠρώτα τὸν θεόν, εἰ βέλτιον βιώσεται τὸν ἐπίλοιπον βίον· ὁ δ' ἀνεῖλεν, ὅτι πράξει βέλτιον, ὅταν ἀποθάνῃ. καὶ δὴ τρόπον τινὰ τοῦτο μετ' οὐ πολὺν χρόνον αὐτῷ συνέπεσε. κατενεχθεὶς γὰρ ἐξ ὕψους τινὸς εἰς τράχηλον, οὐ γενομένου τραύματος, ἀλλὰ πληγῆς μόνον, ἐξέθανε, καὶ τριταῖος ἤδη περὶ τὰς ταφὰς αὐτὰς ἀνήνεγκε. ταχὺ δὲ ῥωσθεὶς καὶ παρ' αὐτῷ γενόμενος ἄπιστόν τινα τοῦ βίου τὴν μεταβολὴν ἐποίησεν. οὔτε γὰρ δικαιότερον περὶ τὰ συμβόλαια γινώσκουσιν ἕτερον Κίλικες ἐν τοῖς τότε χρόνοις γενόμενον, οὔτε πρὸς τὸ θεῖον ὁσιώτερον οὔτε λυπηρότερον ἐχθροῖς ἢ βεβαιότερον φίλοις· ὥστε καὶ ποθεῖν τοὺς ἐντυγχάνοντας αὐτῷ τὴν αἰτίαν ἀκοῦσαι E
τῆς διαφορᾶς, οὐκ ἀπὸ τοῦ τυχόντος οἰομένους γεγονέναι διακόσμησιν εἰς ἦθος τοσαύτην. ὅπερ ἦν ἀληθές, ὡς αὐτὸς διηγεῖτο τῷ τε Πρωτογένει καὶ τοῖς ὁμοίως ἐπιεικέσι τῶν φίλων.

entsteht, wir verzichteten auf deinen Mythos, weil die Vernunftgründe schon zum Beweis ausreichten; unser Urteil werden wir erst dann abgeben, wenn wir auch den Mythos gehört haben.« So erzählte ich denn also: »Thespesios aus Soloi, Angehöriger und Freund von Protogenes, der hier bei uns gewesen ist[1], hatte in seiner ersten Zeit ein ausschweifendes Leben geführt und schnell sein Vermögen durchgebracht; er war alsdann für eine Zeitlang und unter dem Druck der Umstände zu einem üblen Charakter geworden und jagte dem Reichtum nach, dessen Verlust ihn nachträglich schmerzte. Es ging ihm wie den Frauenhelden, die sich nicht bemühen, eine Frau zu halten, die sie haben, sondern sie fahren lassen und erst, wenn sie mit einem anderen Mann lebt, unerlaubterweise wieder zu verführen suchen. Er schreckte vor keiner Schandtat zurück, die Genuß oder Gewinn versprach, und sammelte in kurzer Zeit zwar keinen großen Reichtum an, aber einen großen Ruf als Gauner. Am schärfsten sprach gegen ihn ein Bescheid, der ihm vom Orakel des Amphilochos[2] erteilt wurde. Er hatte, so scheint es, den Gott gefragt, ob es ihm im Leben künftig besser gehen werde, und dieser gab die Auskunft, es werde ihm besser gehen[3], wenn er sterbe. Und in gewisser Weise traf dies nach kurzer Zeit tatsächlich ein. Er stürzte nämlich aus ziemlicher Höhe ab und fiel auf den Hals[4]; er erlitt keine Wunde, sondern nur eine Erschütterung, aber er lag leblos da[5]. Am dritten Tag, als schon die Bestattung im Gange war, kam er wieder zu sich. Bald gewann er seine körperlichen und geistigen Kräfte zurück; und dann gab er seinem Leben eine unglaubliche Wende: Seine Landsleute in Kilikien wissen von keinem anderen Menschen dieser Zeit, der in Geschäftsdingen redlicher, gegen die Götter frömmer, seinen Feinden gefährlicher[6] und seinen Freunden treuer gewesen wäre. Alle, die mit ihm zu tun hatten, wünschten dann auch den Grund der Wandlung zu erfahren, denn nicht von ungefähr, dachten sie, sei bei seinem Charakter eine so tiefgehende Wandlung geschehen. Und so war es in der Tat, wie er selbst dem Protogenes und anderen Freunden, ebenfalls rechtschaffenen Männern, berichtete.

23. Ἐπεὶ γὰρ ἐξέπεσε τὸ φρονοῦν τοῦ σώματος,
οἷον ἄν τις ἐκ πλοίου κυβερνήτης εἰς βυθὸν ἀπορ-
ριφεὶς πάθοι τὸ πρῶτον, οὕτως ὑπὸ τῆς μεταβολῆς
ἔσχεν· εἶτα μικρὸν ἐξαρθεὶς ἔδοξεν ἀναπνεῖν ὅλος
καὶ περιορᾶν πανταχόθεν, ὥσπερ ἑνὸς ὄμματος
ἀνοιχθείσης τῆς ψυχῆς. ἑώρα δὲ τῶν πρότερον
οὐδὲν ἀλλ' ἢ τὰ ἄστρα παμμεγέθη καὶ ἀπέχοντα
πλῆθος ἀλλήλων ἄπλετον, αὐγήν τε τῇ χροιᾷ θαυ- F
μαστὴν ἀφιέντα καὶ τόνον ἔχουσαν, ὥστε τὴν ψυ-
χὴν ἐποχουμένην λείως πλοῖον ὥσπερ ἐν γαλήνῃ τῷ
φωτὶ ῥᾳδίως πάντῃ καὶ ταχὺ διαφέρεσθαι. τὰ δὲ
πλεῖστα τῶν θεαμάτων παραλιπὼν ἔφη τὰς ψυχὰς
τῶν τελευτώντων κάτωθεν ἀνιούσας πομφόλυγα
φλογοειδῆ ποιεῖν ἐξισταμένου τοῦ ἀέρος, εἶτα ῥηγ- 564
νυμένης ἀτρέμα τῆς πομφόλυγος ἐκβαίνειν τύπον
ἐχούσας ἀνθρωποειδῆ, τὸν δ' ὄγκον εὐσταλεῖς,
κινουμένας δ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τὰς μὲν ἐκπηδᾶν
ἐλαφρότητι θαυμαστῇ καὶ διᾴττειν ἐπ' εὐθείας
ἄνω, τὰς δ' ὥσπερ οἱ ἄτρακτοι περιστρεφομένας
ἅμα κύκλῳ, καὶ τοτὲ μὲν κάτω τοτὲ δ' ἄνω
ῥεπούσας μικτήν τινα φέρεσθαι καὶ τεταραγμένην
κίνησιν καὶ πολλῷ πάνυ χρόνῳ καὶ μόλις ἀποκαθ-
ισταμένην. τὰς μὲν οὖν πολλὰς ἠγνόει τίνες εἰσί,
δύο δ' ἢ τρεῖς ἰδὼν γνωρίμους ἐπειρᾶτο προσμῖξαι
καὶ προσειπεῖν· αἱ δ' οὔτ' ἤκουον οὔτ' ἦσαν παρ'
ἑαυταῖς, ἀλλ' ἔκφρονες καὶ διεπτοημέναι πᾶσαν B
ὄψιν ἀποφεύγουσαι καὶ ψαῦσιν ἐρέμβοντο πρῶτον
αὐταὶ καθ' ἑαυτάς, εἶτα πολλαῖς ὁμοίως διακειμέναις
ἐντυγχάνουσαι καὶ περιπλεκόμεναι φοράς τε πάσας
πρὸς οὐδὲν ἀκρίτως ἐφέροντο καὶ φωνὰς ἵεσαν
ἀσήμους, οἷον ἀλαλαγμοῖς θρήνου καὶ φόβου με-
μιγμένας. ἄλλαι δ' ἄνωθεν ἐν ἄκρῳ τοῦ περιέχον-

23. Als sein Bewußtsein aus dem Körper hinausgeschleudert wurde, erlebte er einen Schock, wie ihn ein Steuermann, der von einem Schiff in die Tiefe stürzt, im ersten Augenblick empfinden würde[1]. Dann wurde er ein wenig nach oben getrieben[2], und er hatte das Gefühl, er könne wieder mit seinem ganzen Wesen atmen und nach allen Seiten ausschauen, seine Seele hätte sich geöffnet wie ein einziges Auge. Er sah nichts mehr von seiner früheren Umgebung außer den Sternen, und diese hatten eine ungeheure Größe und eine unermeßliche Entfernung voneinander; sie strahlten in wunderbaren Farben, und die Ausstrahlung besaß eine solche Festigkeit, daß die Seele sanft auf dem Licht schwimmen konnte wie ein Schiff bei ruhiger See, und in jeder Richtung leicht und geschwind dahinsegelte. Er überging das meiste, was er da schaute, und berichtete nur, daß die Seelen der Sterbenden von unten aufstiegen und eine feuerfarbene Blase bildeten, wenn die Luft entwich[3]. Dann sprang die Blase auf, ganz sacht, und ihr entstiegen die Seelen, menschengestaltig im Umriß, aber schlank und zierlich im Volumen. Sie bewegten sich nicht alle in derselben Weise[4]; manche sprangen mit überraschender Behendigkeit hervor und schossen in gerader Linie in die Höhe, andere drehten sich im Kreis wie Spindeln und schwebten gleichzeitig abwechselnd auf und ab in einer gemischten und unregelmäßigen Bahnbewegung, die sich erst nach langer Zeit allmählich beruhigte. Er kannte die meisten nicht, aber er erblickte auch zwei oder drei Bekannte und versuchte, sich ihnen zu nähern und sie anzusprechen. Aber sie hörten ihn nicht und waren nicht bei Bewußtsein; verstört und im Schockzustand wichen sie vor jedem Blick und jeder Berührung zurück und schweiften allein für sich umher. Das war jedenfalls am Anfang so; später fanden sie sich mit vielen ähnlich gestimmten Seelen zusammen, hängten sich aneinander und vollführten alle möglichen Bewegungen, ziel- und wahllos; sie stießen sinnlose Laute aus, die wie eine Mischung von Angst- und Jammergeheul klangen. Andere befanden sich im obersten Bereich des Umraumes, sie machten einen hei-

τος, ὀφθῆναί τε φαιδραὶ καὶ πρὸς ἀλλήλας ὑπ'
εὐμενείας θαμὰ πελάζουσαι, τὰς δὲ θορυβώδεις
ἐκείνας ἐκτρεπόμεναι, διεσήμαινον ὡς ἔοικε συ-
στολῇ μὲν εἰς αὑτὰς τὸ δυσχεραῖνον, ἐκπετάσει δὲ
καὶ διαχύσει τὸ χαῖρον καὶ προσιέμενον.

24. Ἐνταῦθα μίαν ἔφη γνῶναι συγγενοῦς τινος,
οὐ μέντοι σαφῶς· ἀποθανεῖν γὰρ ἔτι παιδὸς ὄντος· C
ἀλλ' ἐκείνην προσαγαγοῦσαν ἐγγὺς εἰπεῖν· ‚χαῖρε,
Θεσπέσιε.' θαυμάσαντος δ' αὐτοῦ καὶ φήσαντος,
ὡς οὐ Θεσπέσιος, ἀλλ' Ἀριδαῖός ἐστι· ‚πρότερόν
γε', φάναι, ‚τὸ δ' ἀπὸ τοῦδε Θεσπέσιος. οὐδὲ γάρ
τοι τέθνηκας, ἀλλὰ μοίρᾳ τινὶ θεῶν ἥκεις δεῦρο τῷ
φρονοῦντι, τὴν δ' ἄλλην ψυχὴν ὥσπερ ἀγκύριον ἐν
τῷ σώματι καταλέλοιπας. σύμβολον δέ σοι καὶ νῦν
καὶ αὖθις ἔστω τὸ τὰς ψυχὰς τῶν τεθνηκότων μήτε
σκιὰν ποιεῖν μήτε σκαρδαμύττειν.' ταῦτ' ἀκούσας ὁ
Θεσπέσιος ἤδη τε μᾶλλον ἑαυτὸν τῷ λογίζεσθαι
συνήγαγε, καὶ διαβλέψας εἶδεν ἑαυτῷ μὲν συναιω- D
ρουμένην ἀμυδράν τινα καὶ σκιώδη γραμμήν,
ἐκείνους δὲ περιλαμπομένους κύκλῳ καὶ διαφανεῖς
ἐντός, οὐ μὴν ὁμοίως ἅπαντας· ἀλλὰ τοὺς μέν,
ὥσπερ ἡ καθαρωτάτη πανσέληνος, ἓν χρῶμα λεῖον
καὶ συνεχὲς ὁμαλῶς ἱέντας, ἑτέρων δὲ φολίδας
τινὰς διατρεχούσας ἢ μώλωπας ἀραιούς, ἄλλους δὲ
κομιδῇ ποικίλους καὶ ἀτόπους τὴν ὄψιν, ὥσπερ οἱ
ἔχεις μελάσμασι κατεστιγμένους, ἄλλους δέ τινας
ἀμβλείας ἀμυχὰς ἔχοντας.

25. Ἔλεγεν οὖν ἕκαστα φράζων ὁ τοῦ Θεσπεσίου
συγγενὴς (οὐδὲν γὰρ οὕτω κωλύει τὰς ψυχὰς
ὀνόματι τῶν ἀνθρώπων προσαγορεύειν), ὡς E
Ἀδράστεια μέν, Ἀνάγκης καὶ Διὸς θυγάτηρ, ἐπὶ
πᾶσι τιμωρὸς ἀνωτάτω τέτακται τοῖς ἀδικήμασι,
καὶ τῶν πονηρῶν οὔτε μέγας οὕτως οὐδεὶς οὔτε μι-
κρὸς γέγονεν ὥστ' ἢ λαθὼν διαφυγεῖν ἢ βιασά-

teren Eindruck und kamen häufig in freundlicher Zuneigung aufeinander zu, wichen jedoch den erwähnten unruhigen Seelen aus. Man hatte den Eindruck, daß sie durch ein Zusammenziehen auf sich selbst ihr Unbehagen, durch Ausdehnung und Zerfließen ihre Heiterkeit und Aufgeschlossenheit ausdrückten.

24. Dort, so berichtete er, habe er eine der Seelen erkannt, einen Verwandten, aber nicht mit Sicherheit, denn er sei noch ein Kind gewesen, als dieser starb. Aber diese Seele sei auf ihn zugekommen und habe gesagt[1]: ›Sei gegrüßt, Thespesios.‹ Da habe er sich gewundert und geantwortet, er heiße nicht Thespesios, sondern Aridaios. ›Ja, bisher‹, habe dieser gesagt, ›von jetzt an aber Thespesios[2]. Denn du bist gar nicht tot, sondern durch eine göttliche Fügung bist du mit dem bewußten Teil der Seele hierher gekommen; den Rest hast du wie einen winzigen Anker im Körper gelassen. Ein Merkzeichen sei es dir für jetzt und für später, daß die Seelen der Toten weder Schattenwurf noch Lidschlag[3] haben.‹ Jetzt konzentrierte Thespesios sich im Denken schärfer, und als er genau hinschaute, sah er, daß neben ihm etwas wie ein undeutlich-schattenhafter Umriß schwebte, während die anderen rundum von Licht umgeben und im Innern durchstrahlt waren. Das war allerdings nicht bei allen in derselben Weise der Fall: Manche strahlten wie der Vollmond, wenn er am ungetrübtesten ist, in einer einzigen Farbe, einheitlich glatt und ununterbrochen, andere waren mit einer Art Farbflecken oder dünnen Striemen durchzogen, wieder andere waren ganz buntscheckig und exotisch anzusehen[4], wie Nattern mit einer Zeichnung von dunklen Flecken, einige schließlich zeigten undeutliche Schrammen.

25. Der Verwandte des Thespesios – man darf ja wohl in dieser Weise die Bezeichnung eines Menschen auf seine Seele anwenden – erläuterte alles und sagte dazu, Adrasteia (›die Unentrinnbare‹), Tochter der Ananke (›die Notwendigkeit‹) und des Zeus[1] sei als oberste Rächerin aller Vergehen eingesetzt, und kein Übeltäter sei so groß oder klein, daß er entrinnen könne, weder heimlich noch durch Gewalt. ›Die Vergeltung ist von drei Arten, und

μενος. ‚ἄλλῃ δ' ἄλλη τιμωρία τριῶν οὐσῶν φύλακι
καὶ χειρουργῷ προσήκει· τοὺς μὲν γὰρ εὐθὺς ἐν σώ-
μασι καὶ διὰ σωμάτων κολαζομένους μεταχειρίζε-
ται Ποινὴ ταχεῖα, πράῳ τινὶ τρόπῳ καὶ παραλείποντι
πολλὰ τῶν καθαρμοῦ δεομένων· ὧν δὲ μεῖζόν ἐστιν
ἔργον ἡ περὶ τὴν κακίαν ἰατρεία, τούτους Δίκῃ μετὰ F
τὴν τελευτὴν ὁ δαίμων παραδίδωσι· τοὺς δὲ
πάμπαν ἀνιάτους ἀπωσαμένης τῆς Δίκης ἡ τρίτη
καὶ ἀγριωτάτη τῶν Ἀδραστείας ὑπουργῶν Ἐρινύς,
μεταθέουσα πλανωμένους καὶ περιφεύγοντας ἄλλον
ἄλλως, οἰκτρῶς δὲ καὶ χαλεπῶς ἅπαντας ἠφάνισε
καὶ κατέδυσεν εἰς τὸ ἄρρητον καὶ ἀόρατον.
Τῶν δ' ἄλλων', ἔφη, ‚δικαιώσεων ἡ μὲν ὑπὸ τῆς 565
Ποινῆς ἐν τῷ βίῳ ταῖς βαρβαρικαῖς ἔοικεν· ὡς γὰρ
ἐν Πέρσαις τῶν κολαζομένων τὰ ἱμάτια καὶ τὰς τι-
άρας ἀποτίλλουσι καὶ μαστιγοῦσιν, οἱ δὲ παύσασθαι
δακρύοντες ἀντιβολοῦσιν, οὕτως αἱ διὰ χρημάτων
καὶ σωμάτων κολάσεις ἁφὴν οὐκ ἔχουσι δριμεῖαν
οὐδ' αὐτῆς ἐπιλαμβάνονται τῆς κακίας, ἀλλὰ πρὸς
δόξαν αἱ πολλαὶ καὶ πρὸς αἴσθησιν αὐτῶν εἰσιν.
26. ὃς δ' ἂν ἐκεῖθεν ἀκόλαστος ἐνταῦθα καὶ ἀκά-
θαρτος ἐξίκηται, τοῦτον ἡ Δίκη διαλαβοῦσα τῇ ψυχῇ
καταφανῆ, γυμνόν, εἰς οὐδὲν ἔχοντα καταδῦναι B
καὶ ἀποκρύψασθαι καὶ περιστεῖλαι τὴν μοχθηρίαν,
ἀλλὰ πανταχόθεν καὶ ὑπὸ πάντων καὶ πάντα καθο-
ρώμενον ἔδειξε πρῶτον ἀγαθοῖς γονεῦσιν, ἄνπερ
ὦσι, καὶ προγόνοις αὐτοῦ πρόσπτυστον ὄντα καὶ
ἀνάξιον· ἐὰν δὲ φαῦλοι, κολαζομένους ἐπιδὼν ἐκεί-
νους καὶ ὀφθεὶς δικαιοῦται πολὺν χρόνον ἐξαιρού-
μενος ἕκαστον τῶν παθῶν ἀλγηδόσι καὶ πόνοις, οἳ
τοσοῦτο μεγέθει καὶ σφοδρότητι τοὺς διὰ σαρκὸς

jede Art ist einer anderen Wächterin und Vollstreckerin zugeordnet. Manche werden gleich im Körper und mit körperlichen Mitteln bestraft; dies besorgt die rasche Poinḗ (›Buße‹). Das geschieht auf eine milde Art, bei der vieles übergangen wird, was der Reinigung bedürfte. Wo aber die Heilung des Übels größerer Mühe bedarf, übergibt der Schutzgeist eines jeden nach dem Tode die Seele an Díkē (›Recht‹). Die völlig Unheilbaren aber weist Dike zurück, und Erinys, die dritte und grausamste von Adrasteias Vollstreckerinnen, setzt ihnen nach, während sie umherirren und überall Zuflucht suchen[2]; ein jeder wird – der eine so, der andere so – jämmerlich und grausam vernichtet und versenkt ins Unnennbare und Unsichtbare.

Was die anderen Arten des Strafvollzugs betrifft‹, sagte er, ›so ist diejenige der Poinḗ, welche noch im Leben geschieht, mit einem Brauch vergleichbar, den man bei Barbaren findet: Bei den Persern nämlich reißt man dem Delinquenten die Kleider und die Tiara, den Kopfschmuck, ab und peitscht diese, dabei fleht der Bestrafte unter Tränen aufzuhören. Ebenso packen die Strafen an Besitz und Körper nicht hart zu und erfassen nicht den eigentlichen Kern des Übels, sondern sind zum Hauptteil auf den äußeren Eindruck und die sinnliche Wahrnehmung gerichtet. **26.** Wer aber von drüben ungezüchtigt und ungereinigt nach hier gelangt, den nimmt die Dike in Empfang; seine Seele ist offen sichtbar und nackt[1]; er kann sich nirgendwo verkriechen und verstecken und seine Schlechtigkeit verhüllen; aus allen Richtungen und für alle und in allen Teilen ist er den Blicken preisgegeben. Dike führt ihn zuerst den Eltern vor, wenn diese gute Menschen sind, und seinen Großeltern, als einen Gegenstand des Abscheus und einen Unwürdigen; wenn diese aber böse Menschen sind, muß er zuschauen, wie sie selbst gepeinigt werden, und wird von ihnen dabei gesehen. Dann wird er einem langdauernden Strafvollzug unterworfen, bei dem jede einzelne Leidenschaft aus ihm entfernt wird unter Qualen und Schmerzen; diese übersteigen in Größe und Heftigkeit die

ὑπερβάλλουσιν, ὅσον τὸ ὕπαρ ἂν εἴη τοῦ ὀνείρατος ἐναργέστερον. οὐλαὶ δὲ καὶ μώλωπες ἐπὶ τῶν παθῶν ἑκάστου τοῖς μὲν μᾶλλον ἐμμένουσι τοῖς δ' ἧσσον.

‚Ὅρα δ'', εἶπε, ‚τὰ ποικίλα ταῦτα καὶ παν- C
τοδαπὰ χρώματα τῶν ψυχῶν· τὸ μὲν ὄρφνιον καὶ ῥυπαρὸν ἀνελευθερίας ἀλοιφὴν καὶ πλεονεξίας, τὸ δ'αἱματωπὸν καὶ διάπυρον ὠμότητος καὶ πικρίας· ὅπου δὲ τὸ γλαύκινόν ἐστιν, ἐντεῦθεν ἀκρασία τις περὶ ἡδονὰς ἐκτέτριπται μόλις· κακόνοια δ' ἐνοῦσα μετὰ φθόνου τουτὶ τὸ ἰῶδες καὶ ὕπουλον, ὥσπερ αἱ σηπίαι τὸ μέλαν, ἀφίησιν. ἐκεῖ γὰρ ἡ κακία τῆς ψυχῆς τρεπομένης ὑπὸ τῶν παθῶν καὶ τρεπούσης τὸ σῶμα τὰς χρόας ἀναδίδωσι, ἐνταῦθα δὲ καθαρμοῦ καὶ κολάσεως πέρας ἐστὶ τούτων ἐκλεανθέν-
των παντάπασι τὴν ψυχὴν αὐγοειδῆ καὶ σύγχρουν D
γίνεσθαι. μέχρι δ' οὗ ταῦτ' ἔνεστι, γίνονταί τινες ὑποτροπαὶ τῶν παθῶν σφυγμοὺς ἔχουσαι καὶ πήδησιν, ἐνίαις μὲν ἀμυδρὰν καὶ ταχὺ κατασβεννυμένην, ἐνίαις δὲ νεανικῶς ἐντείνουσαν. ὧν αἱ μὲν πάλιν καὶ πάλιν κολασθεῖσαι τὴν προσήκουσαν ἕξιν καὶ διάθεσιν ἀναλαμβάνουσι, τὰς δ' αὖθις εἰς σώματα ζῴων ἐξήνεγκε βιαιότης ἀμαθίας καὶ φιληδονίας εἶδος. ἡ μὲν γὰρ ἀσθενείᾳ λόγου καὶ δι' ἀργίαν τοῦ θεωρεῖν ἔρρεψε τῷ πρακτικῷ πρὸς γένεσιν, ἡ δ' ὀργάνου τῷ ἀκολάστῳ δεομένη ποθεῖ τὰς ἐπιθυμίας συρράψαι ταῖς ἀπολαύσεσι καὶ συνεπαίρε-
σθαι διὰ σώματος· ἐνταῦθα γὰρ οὐδὲν ἢ σκιά τις E
ἀτελὴς καὶ ὄναρ ἡδονῆς πλήρωσιν οὐκ ἐχούσης πάρεστι.'

27. Ταῦτα δ' εἰπὼν ἦγεν αὐτὸν ταχὺ μέν, ἄπλετον δέ τινα τόπον, ὡς ἐφαίνετο, διεξιόντα ῥᾳδίως

Strafen im Fleische um so viel, wie Erlebnisse im Wachen lebhafter sind als die im Traum. Narben und Striemen von jeder dieser Leidenschaften bleiben zurück, bei manchen mehr, bei manchen weniger.

Schau nur‹, sagte er, ›die vielen verschiedenen Farben der Seelen: hier ein schmutziges Grau, der Firnis von Geiz und Habsucht, dort ein Blut- und Feuerrot, die Farbe von Grausamkeit und rücksichtsloser Härte; wo das Bläuliche zu sehen ist, da ist Unbeherrschtheit gegenüber irgendeiner Lust mit großer Mühe ausgetilgt worden; Bosheit und Mißgunst sondern die eiteriggrüne Farbe ab, wie der Tintenfisch seine Tinte. Drüben auf der Erde bewirkt die Schlechtigkeit der Seele, welche von den Leidenschaften bestimmt wird und ihrerseits den Körper beeinflußt, daß die Farben sich über den Körper ausbreiten; hier bei uns haben die reinigenden Strafen ihr Ziel erreicht, wenn sie völlig geglättet und ausgeglichen sind, so daß die Seele eine gleichmäßige, leuchtende Tönung annimmt. Aber solange die Verfärbungen noch vorhanden sind, kommt es zu Rückfällen in die Leidenschaften, verbunden mit plötzlichen Aufwallungen und Zuckungen, die bei manchen Seelen unauffällig sind und rasch verebben, bei manchen aber starke Triebkräfte entfalten. Durch ständig wiederholte Züchtigung gelangen manche zur rechten Verfassung und Einstellung; andere werden wieder in die Körper von Lebewesen geschleudert durch die Gewalt ihrer Unwissenheit und den Drang nach einer bestimmten Art von Lust. Denn[2] die eine Seele sinkt aus Schwäche des Intellekts und Unlust zum Kontemplativen durch ihre Neigung zum praktischen Leben zur Wiedergeburt nieder; eine andere braucht ein Organ für ihre Neigung zur Ausschweifung; sie verlangt danach, ihre Begierden mit den entsprechenden Genüssen zu verflechten und mittels eines Körpers ihre Erregung zu steigern – denn hier bei uns findet sie nichts als einen fruchtlosen Schatten von Lust, einen Traum ohne Erfüllung.‹

27. Nach diesen Worten führte er Thespesios hinweg; es ging schnell, aber man durchmaß, wie es ihm vorkam, einen uner-

καὶ ἁπαλῶς, οἷον ὑπὸ πτερῶν τῶν τοῦ φωτὸς αὐγῶν
ἀναφερόμενον, μέχρι οὗ πρός τι χάσμα μέγα καὶ
κάτω διῆκον ἀφικόμενος ὑπὸ τῆς ἐχούσης ἀπε-
λείφθη δυνάμεως. καὶ τὰς ἄλλας ψυχὰς ἑώρα τοῦτο
πασχούσας ἐκεῖ· συστελλόμεναι γὰρ ὥσπερ αἱ ὄρ-
νιθες καὶ καταφερόμεναι κύκλῳ τὸ χάσμα περιῄε-
σαν (ἄντικρυς δὲ περᾶν οὐκ ἐτόλμων), εἴσω μὲν
ὀφθῆναι τοῖς βακχικοῖς ἄντροις ὁμοίως ὕλης χλω-
ρότητι καὶ χρόαις ἀνθέων ἁπάσαις διαπεποικιλμέ- F
νον· ἐξέπνει δὲ μαλακὴν καὶ πραεῖαν αὔραν ὀσμὰς
ἀναφέρουσαν ἡδονάς τε θαυμασίας καὶ κρᾶσιν
οἵαν ὁ οἶνος τοῖς μεθυσκομένοις ἐμποιοῦσαν· εὐω-
χούμεναι γὰρ αἱ ψυχαὶ ταῖς εὐωδίαις διεχέοντο καὶ
πρὸς ἀλλήλας ἐφιλοφρονοῦντο· καὶ τὸν τόπον ἐν
κύκλῳ κατεῖχε βακχεία καὶ γέλως καὶ πᾶσα μοῦσα
παιζόντων καὶ τερπομένων. ἔλεγε δὲ ταύτῃ τὸν Δι- 566
όνυσον ἀνελθεῖν καὶ τὴν Σεμέλην ἀναγαγεῖν ὕσ-
τερον· καλεῖσθαι δὲ Λήθης τὸν τόπον. ὅθεν οὐδὲ
διατρίβειν βουλόμενον εἴα τὸν Θεσπέσιον, ἀλλ'
ἀφεῖλκε βίᾳ, διδάσκων ἅμα καὶ λέγων ὡς ἐκτήκεται
καὶ ἀνυγραίνεται τὸ φρονοῦν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς, τὸ δ'
ἄλογον καὶ σωματοειδὲς ἀρδόμενον καὶ σαρκούμε-
νον ἐμποιεῖ τοῦ σώματος μνήμην, ἐκ δὲ τῆς μνήμης
ἵμερον καὶ πόθον ἕλκοντα πρὸς γένεσιν, ἣν οὕτως
ὠνομάσθαι, νεῦσιν ἐπὶ γῆν οὖσαν ὑγρότητι βαρυ-
νομένης τῆς ψυχῆς.

28. Ἄλλην οὖν τοσαύτην διελθὼν ὁδὸν ἔδοξεν
ἀφορᾶν κρατῆρα μέγαν, εἰς δὲ τοῦτον ἐμβάλλοντα B
ῥεύματα, τὸ μὲν ἀφροῦ θαλάσσης ἢ χιόνος λευκό-
τερον, τὸ δ' ὁποῖον ἶρις ἐξανθεῖ τὸ ἁλουργόν, ἄλλα
δ' ἄλλαις βαφαῖς κεχρωσμένα, πρόσωθεν ἴδιον
ἐχούσαις φέγγος. ὡς δὲ πλησίον ἦλθον, ὁ κρατὴρ
ἐκεῖνος ἀνεφάνη χάσμα βαθὺ τοῦ περιέχοντος, τῶν

meßlichen Raum, leicht und sanft, von den Lichtstrahlen wie von Flügeln emporgetragen, bis er zu etwas wie einem großen Abgrund gelangte, der tief hinabreichte[1]; da verließ ihn die tragende Kraft. Er sah, daß es auch den anderen Seelen dort so erging; sie zogen sich zusammen, wie Vögel die Schwingen einziehen, glitten herab und umkreisten den Abgrund, den sie nicht zu überqueren wagten. Bei einem Blick ins Innere glich dieser den bakchischen Höhlen[2], mit dem Grün des Waldes und allen Farben blühender Blumen ausgeziert. Es entströmte ihm ein kosender Lufthauch, der ungeahnte Düfte und Lüste mitbrachte und eine Stimmung hervorrief, wie der Wein bei Zechenden: Die Seelen genossen die Wohlgerüche, entspannten sich und waren voll freundlicher Zuneigung zueinander; der Raum war ringsum erfüllt mit bakchischem Treiben, mit Lachen und allerlei musischem Tun von Spielenden und von Genießenden. Dort, so sagte er, sei Dionysos zu den Göttern aufgestiegen und habe später auch Semele hinaufgeführt; man nenne dies den »Ort der Lethe«, des Vergessens[3]. Darum ließ er Thespesios dort auch nicht verweilen, so gerne er gewollt hätte, sondern nötigte ihn weiterzugehen; dabei belehrte er ihn, das Denkvermögen werde von der Lust aufgeschmolzen und verflüssigt, das Vernunftlose und Körperverhaftete hingegen werde bewässert und setze Fleisch an; es erwecke dann die Erinnerung an den Körper, die Erinnerung aber Sehnsucht und Verlangen, das zur Geburt (*génesis*) treibe; diese habe ihren Namen daher, daß sie ein Sinken (*neûsis*) zur Erde (*gê*) sei, wenn die Seele durch Feuchtigkeit schwer werde.

28. Noch einmal mußte er einen Weg zurücklegen, der ebenso weit war wie vorhin, und glaubte dann von weitem einen großen Mischkrug zu erblicken; in diesen ergossen sich mehrere Ströme, der eine weißer als Meeresschaum oder Schnee, ein anderer purpurn, wie der Regenbogen schimmert, andere in anderen Tönungen gefärbt, die aus der Ferne je einen eigenen Glanz hatten. Als sie aber näher kamen, wurde der Mischkrug erkennbar als

τε χρωμάτων ἀμαυρουμένων τὸ ἀνθηρότερον ἀπέλειπε πλὴν τῆς λευκότητος. ἑώρα δὲ τρεῖς δαίμονας ὁμοῦ καθημένους ἐν σχήματι τριγώνου πρὸς ἀλλήλους, τὰ ῥεύματα μέτροις τισὶν ἀνακεραννύντας. ἔλεγεν οὖν ὁ τοῦ Θεσπεσίου ψυχοπομπὸς ἄχρι τούτου τὸν Ὀρφέα προελθεῖν, ὅτε τὴν ψυχὴν τῆς γυναικὸς μετῄει, καὶ μὴ καλῶς διαμνημονεύσαντα C
λόγον εἰς ἀνθρώπους κίβδηλον ἐξενεγκεῖν, ὡς κοινὸν εἴη μαντεῖον ἐν Δελφοῖς Ἀπόλλωνος καὶ Νυκτός· οὐδενὸς γὰρ Ἀπόλλωνι Νύκτα κοινωνεῖν. ‚ἀλλὰ τοῦτο μέν‘, ἔφη, ‚Νυκτός ἐστι καὶ Σελήνης μαντεῖον κοινόν, οὐδαμοῦ τῆς γῆς περαῖνον οὐδ' ἔχον ἕδραν μίαν, ἀλλὰ πάντῃ πλανητὸν ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους ἐνυπνίοις καὶ εἰδώλοις· ἐκ τούτου γὰρ οἱ ὄνειροι μιγνύμενον, ὡς ὁρᾷς, τῷ ἀπατηλῷ καὶ ποικίλῳ τὸ ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς παραλαμβάνοντες διασπείρουσι.

29. Τὸ δ' Ἀπόλλωνος οὐκέτ' οἶδα‘, εἶπεν, ‚εἰ κατιδεῖν ἔσῃ δυνατός· ἀνωτέρω γὰρ οὐκ ἐπιδίδωσιν D
οὐδὲ χαλᾷ τὸ τῆς ψυχῆς ἐπίγυιον, ἀλλὰ κατατείνει τῷ σώματι προσηρτημένον.‘ ἅμα δ' ἐπειρᾶτο προσάγων ἐπιδεικνύειν αὐτῷ τὸ φῶς ἐκ τοῦ τρίποδος, ὡς ἔλεγε, διὰ τῶν κόλπων τῆς Θέμιδος ἀπερειδόμενον εἰς τὸν Παρνασόν· προθυμούμενος δ' ἰδεῖν οὐκ εἶδεν ὑπὸ λαμπρότητος, ἀλλ' ἤκουε παριὼν φωνὴν ὀξεῖαν γυναικὸς ἐν μέτρῳ φράζουσαν ἄλλα τινὰ καὶ χρόνον, ὡς ἔοικε, τῆς ἐκείνου τελευτῆς. ἔλεγε δ' ὁ δαίμων τὴν φωνὴν εἶναι Σιβύλλης· ᾄδειν γὰρ αὐτὴν περὶ τῶν μελλόντων ἐν τῷ προσώπῳ τῆς σελήνης περιφερομένην. βουλόμενος οὖν ἀκροᾶσθαι E
πλείονα τῇ ῥύμῃ τῆς σελήνης εἰς τοὐναντίον ὥσπερ ἐν ταῖς δίναις ἐξεώσθη καὶ βραχέα κατήκουσεν· ὧν

ein tiefer Schlund in dem umgebenden Medium; die Farben verblichen, so daß der Eindruck besonderer Buntheit verschwand; nur das Weiß blieb. Er erblickte drei Geisterwesen, die beieinander saßen und miteinander die Figur eines Dreiecks bildeten; sie mischten die Ströme nach bestimmten Maßverhältnissen[1]. Bis hierher, so erzählte der Seelengeleiter des Thespesios, sei Orpheus gekommen, als er nach der Seele seiner Gattin suchte, und er habe später, weil er sich nicht genau erinnerte, unter den Menschen die Behauptung verbreitet, es gäbe in Delphi ein gemeinsames Heiligtum Apollons und der Nacht[2]; denn die Nacht habe keinerlei Anteil am Wirken Apollons. ›Vielmehr‹, sagte er, ›ist dies hier das gemeinsame Orakel der Nacht und des Mondes, welches nirgendwo auf der Erde seine Sprüche tut und keinen festen Sitz hat, sondern allenthalben umherschweift und in Träumen und Erscheinungen zu den Menschen kommt. Denn von ihm empfangen, wie du siehst, die Traumgestalten eine Mischung vom Einfach-Wahren mit dem Trügerisch-Bunten und verbreiten sie.

29. Was aber das Orakel Apollons betrifft‹, sagte er, ›so wirst du kaum fähig sein, es zu erblicken; denn weiter nach oben[1] kann das Haltetau deiner Seele nicht nachgeben und sich dehnen, sondern es zieht dich nieder, weil es am Körper festgemacht ist.‹ Dabei versuchte er doch, ihn näher heranzubringen und den Lichtstrahl sehen zu lassen, der, wie er sagte, von dem Dreifuß durch den Schoß der Themis gehe und auf dem Parnaß[2] ruhe. Aber trotz aller Bemühung konnte er ihn vor lauter Helligkeit nicht erkennen. Aber er kam an einer Stelle vorbei, wo er eine hohe Frauenstimme vernahm, die in Versen sprach und neben anderen Dingen auch, wie es scheint, die Zeit seines Todes nannte. Der Geist sagte, diese Stimme gehöre der Sibylle; sie singe vom Zukünftigen, während sie vor dem Gesicht des Mondes umherschwebe[3]. Da wollte er gerne noch mehr hören; aber von der Schwungkraft des Mondes wurde er wie in einem Strudel in die Gegenrichtung abgetrieben und konnte nur wenig erlauschen,

ἦν καὶ τὰ περὶ τὸ Βέσβιον ὄρος καὶ τὴν Δικαιάρχειαν ὑπὸ πυρὸς φορᾷ γενησομένην, καί τι κομμάτιον περὶ τοῦ τότε ἡγεμόνος ὥς

‚ἐσθλὸς ἐὼν νούσῳ τυραννίδα λείψει.'

30. Μετὰ δὲ ταῦτα πρὸς τὴν θέαν τῶν κολαζομένων ἐτρέποντο. καὶ τὰ μὲν πρῶτα δυσχερεῖς καὶ οἰκτρὰς εἶχον μόνον ὄψεις· ἐπεὶ δὲ καὶ φίλοις καὶ οἰκείοις καὶ συνήθεσιν ὁ Θεσπέσιος οὐκ ἂν προσδοκήσας κολαζομένοις ἐνετύγχανε, καὶ δεινὰ παθήματα καὶ τιμωρίας ἀσχήμονας καὶ ἀλγεινὰς ὑπομένοντες ᾠκτίζοντο πρὸς ἐκεῖνον καὶ ἀνεκλαίοντο, τέλος δὲ τὸν πατέρα τὸν ἑαυτοῦ κατεῖδεν ἔκ τινος βαράθρου στιγμάτων καὶ οὐλῶν μεστὸν F
ἀναδυόμενον, ὀρέγοντα τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ σιωπᾶν οὐκ ἐώμενον, ἀλλ' ὁμολογεῖν ἀναγκαζόμενον ὑπὸ τῶν ἐφεστώτων ταῖς τιμωρίαις, ὅτι περὶ ξένους τινὰς μιαρὸς γενόμενος χρυσίον ἔχοντας φαρμάκοις διαφθείρας καὶ ἐκεῖ διαλαθὼν ἅπαντας, ἐνταῦθ' ἐξελεγχθεὶς τὰ μὲν ἤδη πέπονθε, τὰ δ' ἄγεται πεισόμενος, ἱκετεύειν μὲν ἢ παραιτεῖσθαι περὶ τοῦ 567
πατρὸς οὐκ ἐτόλμα δι' ἔκπληξιν καὶ δέος, ὑποστρέψαι δὲ καὶ φυγεῖν βουλόμενος οὐκέτι τὸν πρᾶον ἐκεῖνον ἑώρα καὶ οἰκεῖον ξεναγόν, ἀλλ' ὑφ' ἑτέρων τινῶν φοβερῶν τὴν ὄψιν εἰς τὸ πρόσθεν ὠθούμενος, ὡς ἀνάγκην οὖσαν οὕτω διεξελθεῖν, ἐθεᾶτο τῶν μὲν γνωρίμως πονηρῶν γενομένων καὶ κολασθέντων αὐτόθι τὴν κακίαν οὐκέτι λίαν χαλεπῶς οὐδ' ὁμοίως τριβομένην, ἅτε δὴ περὶ τὸ ἄλογον καὶ παθητικὸν ἔτι μόνον οὖσαν· ὅσοι δὲ πρόσχημα καὶ δόξαν ἀρετῆς περιβαλόμενοι διεβίωσαν κακίᾳ λαν-

darunter etwas über den Berg Vesuv und die Stadt Dikaiarcheia[4], über die sich ein Feuerstrom ergießen werde, und ein Versstück über den Herrscher dieser Zeit:

›Edel ist er; doch durch Krankheit wird er die Herrschaft lassen.‹

30. Hiernach wendeten sie sich zur Betrachtung derer, die bestraft wurden. Anfangs war das, was sie sahen, bloß abstoßend und jammervoll; aber dann stieß Thespesios auch auf Freunde, Angehörige und Bekannte unter den Bestraften, die er dort nicht erwartet hätte; sie waren schrecklichen Qualen und entehrenden, schmerzhaften Strafen unterworfen, jammerten ihm entgegen und weinten laut auf; schließlich erblickte er seinen eigenen Vater, der aus irgendeiner Kluft auftauchte, von Brandmarken und Narben bedeckt. Er streckte die Hände nach seinem Sohn aus, und man ließ ihn nicht schweigen, sondern er mußte bekennen[1], daß er sich gegen Gastfreunde abscheulich vergangen habe, die er, weil sie Gold mit sich führten, vergiftet habe; drüben habe niemand etwas bemerkt, aber hier sei die Tat aufgedeckt worden, und er habe einen Teil der Strafe schon erlitten, anderen Strafen werde er noch zugeführt. Da wagte Thespesios aus Erschütterung und Angst nicht, für seinen Vater um Gnade zu flehen, sondern wollte umkehren und fliehen, aber er konnte seinen freundlichen und vertrauten Führer nicht mehr sehen, sondern wurde von irgendwelchen anderen Wesen, schrecklich anzusehen, vorwärts gestoßen; es blieb keine Wahl, er mußte einfach weiter bis zum Ende. Da sah er, daß bei Menschen, deren böse Taten bekannt gewesen waren und die gleich ihre Strafe gefunden hatten, die sittliche Schlechtigkeit jetzt nicht mehr ganz so unerbittlich abgeschliffen wurde, wie es sonst geschah, da sie nur noch an dem unvernünftigen, triebhaften Teil haftete; aber solche Menschen, die sich den Schein der Tugend als Mäntelchen umgehängt und in unentdeckter Schlechtigkeit

θανούσῃ, τούτους ἐπιπόνως καὶ ὀδυνηρῶς ἠνάγ-
καζον ἕτεροι περιεστῶτες ἐκτρέπεσθαι τὰ ἐντὸς ἔξω B
τῆς ψυχῆς, ἰλυσπωμένους παρὰ φύσιν καὶ ἀνα-
καμπτομένους, ὥσπερ αἱ θαλάττιαι σκολόπενδραι
καταπιοῦσαι τὸ ἄγκιστρον ἐκτρέπουσιν ἑαυτάς·
ἐνίους δ' ἀναδέροντες αὐτῶν καὶ ἀναπτύσσοντες
ἀπεδείκνυσαν ὑπούλους καὶ ποικίλους, ἐν τῷ λογι-
στικῷ καὶ κυρίῳ τὴν μοχθηρίαν ἔχοντας. ἄλλας δ'
ἔφη ψυχὰς ἰδεῖν ὥσπερ τὰς ἐχίδνας περιπεπλεγμέ-
νας σύνδυο καὶ σύντρεις καὶ πλείονας, ἀλλήλας
ἐσθιούσας ὑπὸ μνησικακίας καὶ κακοθυμίας, ὧν
ἔπαθον ἐν τῷ ζῆν ἢ ἔδρασαν. εἶναι δὲ καὶ λίμνας
παρ' ἀλλήλας, τὴν μὲν χρυσοῦ περιζέουσαν, τὴν δὲ C
μολίβδου ψυχροτάτην, ἄλλην δὲ τραχεῖαν σιδήρου·
καί τινας ἐφεστάναι δαίμονας ὥσπερ οἱ χαλκεῖς
ὀργάνοις ἀναλαμβάνοντας καὶ καθιέντας ἐν μέρει
τὰς ψυχὰς τῶν δι' ἀπληστίαν καὶ πλεονεξίαν πονη-
ρῶν. ἐν μὲν γὰρ τῷ χρυσῷ διαπύρους καὶ διαφανεῖς
ὑπὸ τοῦ φλέγεσθαι γενομένας ἐνέβαλλον εἰς τὴν
τοῦ μολίβδου βάπτοντες· ἐκπαγείσας δ' αὐτόθι καὶ
γενομένας σκληρὰς ὥσπερ αἱ χάλαζαι πάλιν εἰς τὴν
τοῦ σιδήρου μεθίστασαν· ἐνταῦθα δὲ μέλαιναί τε
δεινῶς ἐγίνοντο καὶ περικλώμεναι διὰ σκληρότητα
καὶ συντριβόμεναι τὰ εἴδη μετέβαλλον· εἶθ' οὕτω D
πάλιν εἰς τὸν χρυσὸν ἐκομίζοντο, δεινάς, ὡς ἔλεγεν,
ἐν ταῖς μεταβολαῖς ἀλγηδόνας ὑπομένουσαι.

31. Πάντων δὲ πάσχειν ἔλεγεν οἰκτρότατα τὰς
ἤδη δοκούσας ἀφεῖσθαι τῆς δίκης, εἶτ' αὖθις συλ-
λαμβανομένας· αὗται δ' ἦσαν, ὧν εἴς τινας ἐκγό-
νους ἢ παῖδας ἡ ποινὴ περιῆλθεν. ὁπότε γάρ τις
ἐκείνων ἀφίκοιτο καὶ περιτύχοι, προσέπιπτεν ὀργῇ
καὶ κατεβόα καὶ τὰ σημεῖα τῶν παθῶν ἐδείκνυεν,
ὀνειδίζουσα δοκοῦσαν φεύγειν καὶ ἀποκρύπτεσθαι

ihr ganzes Leben verbrachten hatten, wurden unter Schmerzen und Qualen von anderen Wesen, die sie umringten, gezwungen, das Innere ihrer Seele nach außen zu kehren; sie wanden und verdrehten sich in unnatürlichen Stellungen, so wie die Meeres-Tausendfüßler[2] sich umstülpen, wenn sie einen Angelhaken verschluckt haben. Manchen zog man sogar die Haut ab, legte ihr Inneres offen und zeigte, daß es voller Eiter und Verfärbungen war, welche von der Verderbtheit der herrschenden vernünftigen Seelenkraft herrührten. Andere Seelen sah er, so berichtete er, die sich wie Nattern zu zweit, zu dritt oder zu mehreren umschlungen hatten und einander mit Bissen zerfleischten aus nachtragender Bosheit, um zu vergelten, was sie während des Lebens erlitten und getan hatten. Dann gebe es dort nebeneinander mehrere Seen, den einen von glühendflüssigem Gold, den anderen von eiskaltem Blei, den dritten von hartem Eisen; dabei stünden dämonische Wesen, die wie Schmiede mit Zangen die Seelen derer, die sich der Unersättlichkeit und Bereicherung schuldig gemacht haben, packten und abwechselnd eintauchten. In dem Goldsee wurden sie durch die Glut feurig und durchsichtig; dann wurden sie in den Bleisee geworfen und untergetaucht; da erstarrten sie und wurden hart wie Eiskristalle; danach wiederum mußten sie zu dem Eisensee hinüber; dort wurden sie unheimlich schwarz, sie zerbrachen in Stücke wegen ihrer Sprödigkeit, wurden zermahlen und gingen in eine andere Gestalt über; so wurden sie schließlich wieder in den Goldsee gebracht; und bei jedem Wechsel litten sie, wie Thespesios sagte, schreckliche Qualen.

31. Das schlimmste Schicksal, sagte er, hatten die Seelen, die schon glaubten, die Strafe überstanden zu haben und dann erneut ergriffen wurden. Das waren die, auf deren Nachkommen oder Kinder die Vergeltung zurückgeschlagen war. Wenn einer von diesen ankam und seinen Ahnherrn traf, dann stürzte er sich mit zornigem Geschrei auf ihn, wies die Spuren seiner Leiden vor und beschimpfte ihn, der glaubte, schon davongekommen

βουλομένην, οὐ δυναμένην δέ. ταχὺ γὰρ μετέθεον
οἱ κολασταὶ καὶ ἐξ ἀρχῆς ἤπειγον πρὸς τὴν δίκην
ὀλοφυρομένας τῷ προγινώσκειν τὴν τιμωρίαν.
ἐνίαις δὲ καὶ πολλὰς ἅμα τῶν ἐκγόνων ἔλεγε συνηρ- E
τῆσθαι καθάπερ μελίττας ἢ νυκτερίδας ἀτεχνῶς
ἐχομένας καὶ τετριγυίας ὑπὸ μνήμης καὶ ὀργῆς ὧν
ἔπαθον δι' αὐτάς.

32. Ἔσχατα δ' ὁρῶντος αὐτοῦ τὰς ἐπὶ δευτέραν
γένεσιν τρεπομένας ψυχὰς εἴς τε ζῷα παντοδαπὰ
καμπτομένας βίᾳ καὶ μετασχηματιζομένας ὑπὸ τῶν
ταῦτα δημιουργούντων, ὀργάνοις τισὶ καὶ πληγαῖς
τὰ μὲν κολλώντων μέρη καὶ συνελαυνόντων, τὰ δ'
ἀποστρεφόντων, ἔνια δ' ἐκλεαινόντων καὶ ἀφα-
νιζόντων παντάπασιν, ὅπως ἐφαρμόσειεν ἑτέροις
ἤθεσι καὶ βίοις, ἐν ταύταις φανῆναι τὴν Νέρωνος, F
τά τ' ἄλλα κακῶς ἔχουσαν ἤδη καὶ διαπεπαρμένην
ἥλοις διαπύροις. προκεχειρισμένων δὲ καὶ ταύτῃ
τῶν δημιουργῶν Πινδαρικῆς ἐχίδνης εἶδος, ἐν ᾧ
κυηθεῖσαν καὶ διαφαγοῦσαν τὴν μητέρα βιώσε-
σθαι, φῶς ἔφασκεν ἐξαίφνης διαλάμψαι μέγα, καὶ
φωνὴν ἐκ τοῦ φωτὸς γενέσθαι προστάττουσαν εἰς
ἄλλο γένος ἡμερώτερον μεταβαλεῖν, ᾠδικόν τι
μηχανησαμένους περὶ ἕλη καὶ λίμνας ζῷον· ὧν μὲν
γὰρ ἠδίκησε, δεδωκέναι δίκας, ὀφείλεσθαι δέ τι καὶ
χρηστὸν αὐτῷ παρὰ θεῶν, ὅτι τῶν ὑπηκόων τὸ 568
βέλτιστον καὶ θεοφιλέστατον γένος ἠλευθέρωσε,
τὴν Ἑλλάδα.

33. Μέχρι μὲν οὖν τούτων εἶναι θεατής· ὡς δ'
ἀναστρέφειν ἔμελλεν, ἐν παντὶ κακοῦ γενέσθαι διὰ
φόβον· γυναῖκα γὰρ αὐτοῦ λαβομένην θαυμαστὴν
τὸ εἶδος καὶ τὸ μέγεθος· ‚δεῦρο δή', εἰπεῖν, ‚οὗτος,
ὅπως ἕκαστα μᾶλλον μνημονεύσῃς', καί τι ῥαβδίον,
ὥσπερ οἱ ζωγράφοι, διάπυρον προσάγειν· ἑτέραν

zu sein, und sich zu verstecken suchte, aber es nicht konnte. Denn schnell setzten ihm die Strafgeister nach und schleppten ihn aufs neue zur Strafe, und jene jammerten laut, weil sie schon wußten, welche Martern auf sie warteten. Manchmal, so sagte Thespesios, hing eine ganze Menge von Nachkommen an einer Seele, ganz wie ein Bienenschwarm oder Fledermäuse[1], sich anklammernd und kreischend vor Zorn, wenn sie sich erinnerten, was ihnen durch deren Schuld widerfahren war.

32. Am Schluß sah er die Seelen, die sich einer zweiten Geburt näherten; sie erhielten die Gestalt von allerlei Tieren und wurden dafür gewaltsam zurechtgebogen und umgeformt. Das besorgten eigene Handwerksleute mit Werkzeugen und Hammerschlägen; manche Teile nieteten und schmiedeten sie fest zusammen, andere bogen sie zur Seite, wieder andere feilten sie ab, daß sie ganz verschwanden; so wurden die Seelen für andere Wesensarten und Lebensformen passend gemacht. Unter ihnen tauchte die Seele Neros auf; sie war schon schlimm zugerichtet und von glühenden Nägeln durchbohrt. Die Handwerker hatten auch für sie eine Form vorgesehen, nämlich die einer pindarischen Viper[1]; so sollte sie als Embryo heranwachsen, sich dann aus dem Leib der Mutter herausfressen und damit ihr Leben beginnen. Da sei auf einmal, sagte er, ein helles Licht aufgeleuchtet und aus dem Licht eine Stimme erschollen, die befahl, ihn in eine andere Art Tier zu verwandeln, ein harmloseres: ein gesangreiches Tier in Sümpfen und Seen[2] sollten sie schaffen; denn seine Untaten habe er gebüßt, aber die Götter seien ihm auch etwas Gutes schuldig, weil er dem edelsten und gottgeliebtesten der Untertanenvölker die Freiheit geschenkt habe, den Griechen[3].

33. Bis hierher sei er Augenzeuge gewesen; und als er dann zurück wollte, sei er in höchste Nöte geraten; denn eine Frau, überaus groß und stattlich, habe ihn gepackt und gesagt: ›Du da, komm her, daß du dir alles besser merkst!‹ Dabei habe sie ihm ein glühendes Stäbchen genähert, wie es die Maler haben[1], aber eine andere Frau habe sie zurückgehalten, und er sei von einem

δὲ κωλύειν, αὐτὸν δ' ὥσπερ διὰ σύριγγος ἐξαίφνης σπασθέντα πνεύματι νεανικῷ σφόδρα καὶ βιαίῳ τῷ σώματι προσπεσεῖν καὶ ἀναβλέψαι σχεδὸν ἐπ' αὐτοῦ τοῦ μνήματος.

überaus heftigen, unwiderstehlichen Windstoß[2] plötzlich wie durch eine Röhre geschleudert worden; dann sei er auf seinen Körper geprallt und habe die Augen wieder aufgeschlagen – fast unmittelbar auf seinem Grabe.«

ΠΕΡΙ ΙΣΙΔΟΣ ΚΑΙ ΟΣΙΡΙΔΟΣ

ÜBER ISIS UND OSIRIS
(DE ISIDE ET OSIRIDE)

1. Πάντα μέν, ὦ Κλέα, δεῖ τἀγαθὰ τοὺς νοῦν 351
ἔχοντας αἰτεῖσθαι παρὰ τῶν θεῶν, μάλιστα δὲ τῆς περὶ αὐτῶν ἐπιστήμης, ὅσον ἐφικτόν ἐστιν ἀνθρώποις, μετιόντες εὐχόμεθα τυγχάνειν παρ' αὐτῶν
ἐκείνων· ὡς οὐθὲν ἀνθρώπῳ λαβεῖν μεῖζον οὐδὲ D
χαρίσασθαι θεῷ σεμνότερον ἀληθείας. τἄλλα μὲν γὰρ ἀνθρώποις ὁ θεὸς ὧν δέονται δίδωσι, νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως μεταδίδωσιν, οἰκεῖα κεκτημένος ταῦτα καὶ χρώμενος. οὐ γὰρ ἀργύρῳ καὶ χρυσῷ μακάριον τὸ θεῖον, οὐδὲ βρονταῖς καὶ κεραυνοῖς ἰσχυρόν, ἀλλ' ἐπιστήμῃ καὶ φρονήσει, καὶ τοῦτο κάλλιστα πάντων Ὅμηρος ὧν εἴρηκε περὶ θεῶν ἀναφθεγξάμενος·

„ἦ μὰν ἀμφοτέροισιν ὁμὸν γένος ἠδ' ἴα πάτρη,

ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ᾔδει",

σεμνοτέραν ἀπέφηνε τὴν τοῦ Διὸς ἡγεμονίαν ἐπιστή-
μῃ καὶ σοφίᾳ πρεσβυτέραν οὖσαν. οἶμαι δὲ καὶ τῆς E
αἰωνίου ζωῆς, ἣν ὁ θεὸς εἴληχεν, εὔδαιμον εἶναι τὸ τῇ γνώσει μὴ προαπολείπειν τὰ γινόμενα· τοῦ δὲ γινώσκειν τὰ ὄντα καὶ φρονεῖν ἀφαιρεθέντος οὐ βίον ἀλλὰ χρόνον εἶναι τὴν ἀθανασίαν.

2. Διὸ θειότητος ὄρεξίς ἐστιν ἡ τῆς ἀληθείας, μάλιστα δὲ τῆς περὶ θεῶν ἔφεσις, ὥσπερ ἀνάληψιν ἱερῶν τὴν μάθησιν ἔχουσα καὶ τὴν ζήτησιν, ἁγνείας

1. Alles Gute, meine liebe Klea[1], haben verständige Menschen von den Göttern zu erbitten. Vor allem dann, wenn wir auf der Suche sind nach dem Wissen über die Götter – soweit es für Menschen erreichbar ist –, beten wir darum, es von ihnen selbst zu erlangen. Kein Ziel ist für Menschen bedeutsamer, und keine Gnadengabe Gottes entspricht seiner Würde mehr als die Wahrheit. Alles andere, dessen die Menschen bedürfen, »schenkt« Gott ihnen, aber an Vernunft und Denken »gibt er ihnen Anteil«; denn diese sind sein ureigenster Besitz, von diesen macht er selber Gebrauch. Nicht in Silber und Gold liegt die Seligkeit der Gottheit, nicht in Donner und Blitz ihre Macht, sondern in Wissen und Denken. Das Schönste, was Homer über die Götter gesagt hat, ist folgender Ausspruch (*Ilias* 13,354 f.):

»Wohl war beiden[2] gemein das Geschlecht und die Abkunft vom Vater,
aber Zeus war früher geboren und reicher an Wissen«,

worin er ausdrückt, daß die herrscherliche Würde des Zeus ihren besonderen Rang durch Wissen und Weisheit hat. Ich denke, daß auch bei dem ewigen Leben, welches den Göttern beschieden ist, die Glückseligkeit darin besteht, daß es in der Erkenntnis nicht eher zu Ende kommt als die Welt des Werdens und Geschehens. Wenn man ihm das Erkennen des Seienden und das Denken nähme, so wäre die Unsterblichkeit nicht »Leben«, sondern nur »Zeitdauer«.

2. Daraus folgt, daß unser Verlangen nach Wahrheit, insbesondere nach Wahrheit über die Götter, eigentlich ein Streben nach Göttlichkeit ist; das Lernen und Suchen, worin es sich äußert, ist

τε πάσης καὶ νεωκορίας ἔργον ὁσιώτερον, οὐχ ἥκιστα δὲ τῇ θεῷ ταύτῃ κεχαρισμένον, ἣν σὺ θεραπεύεις ἐξαιρέτως σοφὴν καὶ φιλόσοφον οὖσαν, ὡς τοὔνομά γε φράζειν ἔοικε παντὸς μᾶλλον αὐτῇ τὸ ‚εἰδέναι‘ καὶ τὴν ἐπιστήμην προσήκουσαν. Ἑλληνι- F
κὸν γὰρ ἡ Ἶσίς ἐστι καὶ ὁ Τυφών, πολέμιος ὢν τῇ θεῷ καὶ δι᾽ ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην ‚τετυφωμένος‘ καὶ διασπῶν καὶ ἀφανίζων τὸν ἱερὸν λόγον, ὃν ἡ θεὸς συνάγει καὶ συντίθησι καὶ παραδίδωσι τοῖς τελουμένοις, θειώσεως σώφρονι μὲν ἐνδελεχῶς διαίτῃ καὶ βρωμάτων πολλῶν καὶ ἀφροδισίων ἀποχαῖς κολουούσης τὸ ἀκόλαστον καὶ φιλήδονον, ἀθρύπ- 352
τους δὲ καὶ στερρὰς ἐν ἱεροῖς λατρείας ἐθιζούσης ὑπομένειν, ὧν τέλος ἐστὶν ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις. ὃν ἡ θεὸς παρακαλεῖ ζητεῖν παρ᾽ αὐτῇ καὶ μετ᾽ αὐτῆς ὄντα καὶ συνόντα. τοῦ δ᾽ ἱεροῦ τοὔνομα καὶ σαφῶς ἐπαγγέλλεται καὶ γνῶσιν καὶ εἴδησιν τοῦ ὄντος· ὀνομάζεται γὰρ Ἰσεῖον ὡς ‚εἰσομένων τὸ ὄν‘, ἂν μετὰ λόγου καὶ ὁσίως εἰς τὰ ἱερὰ τῆς θεοῦ παρέλθωμεν.

3. Ἔτι πολλοὶ μὲν Ἑρμοῦ, πολλοὶ δὲ Προμηθέως ἱστορήκασιν αὐτὴν θυγατέρα, τὸν μὲν ἕτερον σοφίας καὶ προνοίας, Ἑρμῆν δὲ γραμματικῆς καὶ μουσικῆς εὑρετὴν νομίζοντες. διὸ καὶ τῶν ἐν Ἑρμοῦ πόλει Μουσῶν τὴν προτέραν Ἶσιν ἅμα καὶ Δικαι- B
οσύνην καλοῦσι, σοφὴν οὖσαν, ὥσπερ εἴρηται, καὶ δεικνύουσαν τὰ θεῖα τοῖς ἀληθῶς καὶ δικαίως ἱεραφόροις καὶ ἱεροστόλοις προσαγορευομένοις· οὗ-

gleichsam das Übernehmen heiliger Güter, und diese Tätigkeit ist frömmer als jede Art von Enthaltsamkeit und Tempeldienst. Sie ist insbesondere jener Göttin lieb und wert, welche du verehrst: einer überaus weisen und weisheitsliebenden Göttin, wie schon ihr Name ja kundzutun scheint, daß vor allem das Wissen (*eidénai*) und die Wissenschaft ihrem Bereich angehört. Denn der Name »Isis« ist eine griechische Bezeichnung[1], ebenso der Name »Typhon«: Dieser ist der Feind der Göttin, der aus Unwissenheit und Täuschung ›verblendet‹ (*tetyphōménos*) ist und das Heilige Wort zerfetzt und verschwinden macht, während die Göttin es wieder einsammelt und zusammensetzt und den Menschen in der Mysterienweihe übergibt[2]. Da vollzieht sich ein Göttlich-Werden, welches durch eine stets maßvolle Lebensführung und mancherlei Enthaltungen von Speisen und Liebesverkehr[3] das zuchtlose, auf Lust gerichtete Element beschneidet und die Menschen gewöhnt, in einem kargen und strengen Dienst im Heiligtum auszuharren, wobei das Ziel die Erkenntnis des Ersten und Eigentlichen und Intelligiblen ist. Dieses Heilige Wort zu suchen mahnt die Göttin; es ist bei ihr, mit ihr zusammen und vereint. Ihr Heiligtum verheißt schon mit seinem Namen ganz deutlich Erkenntnis und Wissen vom Sein: es heißt »Iseion«, und das soll besagen: ›wir werden wissen‹ (*eis-ómetha*) ›das Seiende‹ (*ón*)[4], wenn wir mit Vernunft und Frömmigkeit dem heiligen Bereich der Göttin nahen.

3. Ferner findet man bei vielen Autoren die Feststellung, sie sei eine Tochter des Hermes, bei vielen anderen aber, sie sei die des Prometheus[1]; der letztere gilt als der Erfinder von Weisheit und Vorausdenken, Hermes als der von Sprachlehre und Musik. Aus demselben Grund nennt man von den Musen, die in der Stadt Hermopolis verehrt werden[2], diejenige, die den Vorrang hat, »Isis« und zugleich »Dikaiosyne« (›Gerechtigkeit‹): sie sei »weise« – wie wir schon gesagt haben –, und sie ›zeige‹ (*deiknýusan*) das Göttliche denen, die in Wahrheit und mit Recht die Titel »Heiligtumsträger« und »Heiligtumsbekleider« tragen[3]:

τοι δ' εἰσὶν οἱ τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρεύοντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντες ὥσπερ ἐν κίστῃ καὶ περιστέλλοντες, τὰ μὲν μέλανα καὶ σκιώδη, τὰ δὲ φανερὰ καὶ λαμπρὰ τῆς περὶ θεῶν ὑποδηλοῦντες οἰήσεως, οἷα καὶ περὶ τὴν ἐσθῆτα τὴν ἱερὰν ἀποφαίνεται. διὸ καὶ τὸ κοσμεῖσθαι τούτοις τοὺς ἀποθανόντας Ἰσιακοὺς σύμβολόν ἐστι τοῦτον τὸν λόγον εἶναι μετ' αὐτῶν καὶ τοῦτον ἔχοντας, ἄλλο δὲ μηδὲν ἐκεῖ βαδίζειν. C
οὔτε γὰρ φιλοσόφους πωγωνοτροφίαι, ὦ Κλέα, καὶ τριβωνοφορίαι ποιοῦσιν οὔτ' Ἰσιακοὺς αἱ λινοστολίαι καὶ πᾶσα ξύρησις· ἀλλ' Ἰσιακός ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τοὺς θεοὺς τούτους, ὅταν νόμῳ παραλάβῃ, λόγῳ ζητῶν καὶ φιλοσοφῶν περὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας.

4. Ἐπεὶ τούς γε πολλοὺς καὶ τὸ κοινότατον τοῦτο καὶ σμικρότατον λέληθεν, ἐφ' ὅτῳ τὰς τρίχας οἱ ἱερεῖς ἀποτίθενται καὶ λινᾶς ἐσθῆτας φοροῦσιν· οἱ μὲν οὐδ' ὅλως φροντίζουσιν εἰδέναι περὶ τούτων, οἱ δὲ τῶν μὲν ἐρίων ὥσπερ τῶν κρεῶν σεβομένους τὸ πρόβατον ἀπέχεσθαι λέγουσι, ξύρεσθαι δὲ τὰς κε- D
φαλὰς διὰ τὸ πένθος, φορεῖν δὲ τὰ λινᾶ διὰ τὴν χρόαν, ἣν τὸ λίνον ἀνθοῦν ἀνίησι τῇ περιεχούσῃ τὸν κόσμον αἰθερίῳ χαροπότητι προσεοικυῖαν. ἡ δ' ἀληθὴς αἰτία μία πάντων ἐστί· „καθαροῦ γάρ“, ᾗ φησιν ὁ Πλάτων, „οὐ θεμιτὸν ἅπτεσθαι μὴ καθαρῷ“· περίσσωμα δὲ τροφῆς καὶ σκύβαλον οὐδὲν ἁγνὸν οὐδὲ καθαρόν ἐστιν, ἐκ δὲ περιττωμάτων ἔρια καὶ λάχναι καὶ τρίχες καὶ ὄνυχες ἀναφύονται καὶ βλαστάνουσι. γελοῖον οὖν ἦν τὰς μὲν αὑτῶν τρίχας ἐν ταῖς ἁγνείαις ἀποτίθεσθαι ξυρωμένους καὶ λειαινομένους πᾶν ὁμαλῶς τὸ σῶμα, τὰς δὲ τῶν

dies sind die, die das Heilige Wort von den Göttern, rein von jeglicher abergläubischen Furcht und magischen Praktik, in der Seele »tragen« wie in einem Schrein und es »bekleiden«; sie deuten darauf hin, daß in unseren Annahmen über die Götter manches schwarz verschattet, anderes hell leuchtend ist, wie man es auch bei dem heiligen Gewand sehen kann[4]. So ist denn auch die Bekleidung verstorbener Isis-Anhänger mit solchen Gewändern ein Merkzeichen dafür, daß dieses Heilige Wort mit ihnen ist und daß sie einzig diesen Besitz nach drüben mitnehmen, keinen andern. Denn Philosoph wird man nicht dadurch, Klea, daß man sich einen Bart wachsen läßt und einen groben Umhang[5] trägt, und Isis-Anhänger nicht durch linnenes Gewand und Kahlrasur. Vielmehr ist ein Isis-Anhänger in Wahrheit derjenige, welcher das, was im Kult der Götter gezeigt und getan wird, nachdem es ihm dem Brauch gemäß anvertraut wurde, mit dem Verstand durchdringt und über die darin liegende Wahrheit philosophische Betrachtungen anstellt.

4. Freilich ist der Allgemeinheit schon die Erklärung einer allgemein bekannten Einzelheit verschlossen, nämlich aus welchem Grunde die Priester[1] Härenes von sich weisen und statt dessen linnene Kleider tragen. Entweder bemüht man sich gar nicht um ein Verständnis; oder man meint, die Priester enthielten sich der Wolle ebenso wie des Fleisches, weil sie das Schaf verehrten; sie rasierten ihren Kopf als Zeichen der Trauer und trügen Linnen wegen der Farbe, die der Lein in der Blüte entfaltet, dem Ätherglanz gleichend, welcher das Weltall umgibt. Aber der wahre Grund von all diesen Dingen ist ein einziger: »Ein Reines zu berühren«, wie Platon (*Phaidon* 67 B) sagt, »ist einem nicht Reinen untersagt.« Nun ist ein Ausscheidungsprodukt von Nahrungsmitteln und ein Abfall in keinem Fall unbefleckt und rein; aus Ausscheidungen aber sprießen Wolle, Flaum, Haare und Fingernägel hervor und entfalten sich. Es wäre also widersinnig, daß die Priester bei ihren Reinheitsriten ihre eigenen Haare entfernen, den ganzen Körper rasieren und gleichmäßig glätten,

θρεμμάτων ἀμπέχεσθαι καὶ φορεῖν· καὶ γὰρ τὸν E
Ἡσίοδον οἴεσθαι δεῖ λέγοντα·

„μηδ' ἀπὸ πεντόζοιο θεῶν ἐν δαιτὶ θαλείῃ

αὖον ἀπὸ χλωροῦ τάμνειν αἴθωνι σιδήρῳ“

διδάσκειν, ὅτι δεῖ καθαροὺς τῶν τοιούτων γενομένους ἑορτάζειν, οὐκ ἐν αὐταῖς ταῖς ἱερουργίαις χρῆσθαι καθάρσει καὶ ἀφαιρέσει τῶν περιττωμάτων. τὸ δὲ λίνον φύεται μὲν ἐξ ἀθανάτου τῆς γῆς καὶ καρπὸν ἐδώδιμον ἀναδίδωσι, λιτὴν δὲ παρέχει καὶ καθαρὰν ἐσθῆτα καὶ τῷ σκέποντι μὴ βαρύνουσαν, εὐάρμοστον δὲ πρὸς πᾶσαν ὥραν, ἥκιστα δὲ φθειροποιόν,
ὥς λέγουσι· περὶ ὧν ἕτερος λόγος. F

5. Οἱ δ' ἱερεῖς οὕτω δυσχεραίνουσι τὴν τῶν περιττωμάτων φύσιν, ὥστε μὴ μόνον παραιτεῖσθαι τῶν ὀσπρίων τὰ πολλὰ καὶ τῶν κρεῶν τὰ μήλεια καὶ ὕεια πολλὴν ποιοῦντα περίττωσιν, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἅλας τῶν σιτίων ἐν ταῖς ἁγνείαις ἀφαιρεῖν, ἄλλας τε πλείονας αἰτίας ἔχοντας καὶ τὸ ποτικωτέρους καὶ βρωτικωτέρους ποιεῖν ἐπιθήγοντας τὴν ὄρεξιν. τὸ γάρ, ὡς Ἀρισταγόρας ἔλεγε, διὰ τὸ πηγνυμένοις πολλὰ τῶν μικρῶν ζῴων ἐναποθνήσκειν ἁλισκόμενα μὴ καθαροὺς λογίζεσθαι τοὺς ἅλας εὔηθές
ἐστι. λέγονται δὲ καὶ τὸν Ἆπιν ἐκ φρέατος ἰδίου 353
ποτίζειν, τοῦ δὲ Νείλου παντάπασιν ἀπείργειν, οὐ μιαρὸν ἡγούμενοι τὸ ὕδωρ διὰ τὸν κροκόδειλον, ὡς ἔνιοι νομίζουσιν (οὐδὲν γὰρ οὕτως τίμιον Αἰγυπτίοις ὡς ὁ Νεῖλος)· ἀλλὰ πιαίνειν δοκεῖ καὶ μάλιστα πολυσαρκίαν ποιεῖν τὸ Νειλῷον ὕδωρ πινόμενον· οὐ βούλονται δὲ τὸν Ἆπιν οὕτως ἔχειν

wenn sie die Haare der Tiere dagegen als Kleidung umlegten und trügen. Wenn Hesiod (*Werke und Tage* 742f.) sagt:

> »Und du sollst bei der Götter festlichem Mahl von dem Fünfzweig[2]
> niemals Trocknes vom Grünen schneiden mit schimmerndem Eisen«,

so muß man das so verstehen, daß er lehren will, man müsse von dergleichen rein werden, bevor man ein Fest feiert, und nicht während der heiligen Handlungen selbst eine Reinigung und Entfernung der Ausscheidungen vollziehen. Was den Lein betrifft, so wächst er aus der unsterblichen Erde und erzeugt eßbare Frucht; und er liefert eine schlichte und reinliche Kleidung, die bedeckt, ohne zu beschweren, und für jede Jahreszeit passend ist. Sie läßt auch, wie man sagt, besonders wenig Läuse entstehen – aber das ist ein anderes Thema.

5. Die Priester verabscheuen alles, was zur Kategorie der Ausscheidungen gehört, dergestalt, daß sie nicht nur die meisten Hülsenfrüchte ablehnen und an Fleischsorten das von Schafen und Schweinen – diese Nahrungsmittel führen zu reichlicher Ausscheidung –, sondern auch das Salz in den Zeiten der Enthaltsamkeit von ihren Speisen weglassen. Dafür haben sie neben mehreren anderen Gründen diesen, daß Salz die Trink- und Eßlust vermehrt, weil es den Appetit schärft. Dagegen ist die Erklärung des Aristagoras[1], das Salz gelte als unrein, weil beim Auskristallisieren viele kleine Tiere in ihm gefangen würden und umkämen, töricht. Es wird berichtet, daß sie den Apis-Stier[2] aus einem eigenen Brunnen tränken und vom Nil völlig fernhalten, nicht weil sie, wie einige meinen, sein Wasser wegen des Krokodils für unrein halten – denn nichts steht bei den Ägyptern so hoch in Ehren wie der Nil –, sondern man nimmt an, daß das Trinken von Nilwasser fett mache und den Körper aufschwemme; dies sind Eigenschaften, die sie beim Apis nicht haben wollen und auch bei

οὐδ’ ἑαυτούς, ἀλλ’ εὐσταλῆ καὶ κοῦφα ταῖς ψυχαῖς
περικεῖσθαι τὰ σώματα καὶ μὴ πιέζειν μηδὲ κα-
ταθλίβειν ἰσχύοντι τῷ θνητῷ καὶ βαρύνοντι τὸ θεῖον.

6. Οἶνον δ’ οἱ μὲν ἐν Ἡλίου πόλει θεραπεύοντες
τὸν θεὸν οὐκ εἰσφέρουσι τὸ παράπαν εἰς τὸ ἱερόν,
ὡς οὐ προσῆκον ἡμέρας πίνειν τοῦ κυρίου καὶ βα- B
σιλέως ἐφορῶντος· οἱ δ’ ἄλλοι χρῶνται μέν, ὀλίγῳ
δέ. πολλὰς δ’ ἀοίνους ἁγνείας ἔχουσιν, ἐν αἷς φιλο-
σοφοῦντες καὶ μανθάνοντες καὶ διδάσκοντες τὰ
θεῖα διατελοῦσιν. οἱ δὲ βασιλεῖς καὶ μετρητὸν ἔπι-
νον ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων, ὡς Ἑκαταῖος ἱστόρη-
κεν, ἱερεῖς ὄντες. ἤρξαντο δὲ πίνειν ἀπὸ Ψαμμητί-
χου· πρότερον δ’ οὐκ ἔπινον οἶνον οὐδ’ ἔσπενδον
ὡς φίλιον θεοῖς, ἀλλ’ ὡς αἷμα τῶν πολεμησάντων
ποτὲ τοῖς θεοῖς. ἐξ ὧν οἴονται πεσόντων καὶ τῇ γῇ
συμμιγέντων ἀνθρώπους γενέσθαι· διὸ καὶ τὸ με-
θύειν ἔκφρονας ποιεῖν καὶ παραπλῆγας, ἅτε δὴ τῶν C
προγόνων τοῦ αἵματος ἐμπιπλαμένους. ταῦτα μὲν
οὖν Εὔδοξος ἐν τῇ δευτέρᾳ Γῆς περιόδου λέγεσθαί
φησιν οὕτως ὑπὸ τῶν ἱερέων.

7. Ἰχθύων δὲ θαλαττίων πάντες μὲν πάντων,
τῶν δ’ἄλλων οὐ πάντων, ἀλλ’ ἐνίων ἀπέχονται, καθ-
άπερ Ὀξυρυγχῖται τῶν ἀπ’ ἀγκίστρου· σεβόμενοι
γὰρ τὸν ὀξύρυγχον ἰχθὺν δεδίασι, μή ποτε τὸ ἄγκι-
στρον οὐ καθαρόν ἐστιν ὀξυρύγχου περιπεσόντος
αὐτῷ. Συηνῖται δὲ φάγρου· δοκεῖ γὰρ ἐπιόντι τῷ
Νείλῳ συνεπιφαίνεσθαι καὶ τὴν αὔξησιν ἀσμένοις
φράζειν αὐτάγγελος ὁρώμενος. οἱ δ’ ἱερεῖς ἀπέχον-
ται πάντων· πρώτου δὲ μηνὸς ἐνάτῃ τῶν ἄλλων D
Αἰγυπτίων ἑκάστου πρὸ τῆς αὐλείου θύρας ὀπτὸν
ἰχθὺν κατεσθίοντος οἱ ἱερεῖς οὐ γεύονται μέν, κατα-

sich selbst nicht; schlank und leicht soll der Körper die Seele umfangen und nicht mit der Übermacht des Sterblichen das Göttliche niederdrücken und beschweren.

6. Was den Wein betrifft, so bringen die Verehrer des Sonnengottes in Heliopolis grundsätzlich keinen in den Tempelbezirk; es schicke sich nicht, am Tage zu trinken, wenn ihr Herr und König zusehe. Die anderen[1] nehmen Wein zu sich, aber in geringer Menge. Sie haben aber viele Perioden der Enthaltsamkeit ganz ohne Wein, die sie mit geistigen Beschäftigungen, mit Lernen und Lehren über die göttlichen Dinge zubringen. Die Könige tranken Wein außerdem in einer durch die heiligen Schriften vorgeschriebenen Menge, wie Hekataios[2] berichtet; sie waren ja Priester. Der Brauch des Trinkens begann mit Psammetichos[3]; vorher tranken sie gar keinen Wein, und als Opferguß gebrauchten sie ihn nicht deshalb, weil er den Göttern lieb sei, sondern als das Blut derer, die einst gegen die Götter Krieg geführt hätten. Aus diesen seien, nachdem sie herabgestürzt seien und sich mit der Erde vermischt hätten, die Menschen entstanden; deshalb bringe der Rausch die Menschen um den Verstand und die Beherrschung ihres Körpers, weil sie sich mit dem Blut ihrer Urahnen[4] volltränken. Dies ist, wie Eudoxos[5] im zweiten Buch seiner *Erdbeschreibung* sagt, die Erklärung, welche die Priester geben.

7. Alle Fische aus dem Meer werden von allen Ägyptern gemieden; von den übrigen Fischen nicht alle, sondern nur einige[1]. So in Oxyrhynchos die mit der Angel gefangenen; denn man verehrt dort den Nasennilhecht (*oxýrhynchos*) und befürchtet, daß der Angelhaken unrein ist, wenn einmal ein Nasennilhecht an ihn geraten ist. In Syene ist es die Meeräsche (*phágros*); denn es heißt, daß sie gleichzeitig mit der Nilschwelle auftritt und dessen Ansteigen zur Freude der Einwohner anzeigt, wenn man ihrer wie eines persönlichen Botschafters ansichtig wird. Die Priester dagegen enthalten sich aller Fische. Wenn am neunten Tage des ersten Monats[2] die anderen Ägypter einen gebratenen Fisch verzehren, jeder vor seinem Hoftor, essen die Priester den Fisch

καίουσι δὲ πρὸ τῶν θυρῶν τοὺς ἰχθῦς δύο λόγους ἔχοντες, ὧν τὸν μὲν ἱερὸν καὶ περιττὸν αὖθις ἀναλήψομαι συνᾴδοντα τοῖς περὶ Ὀσίριδος καὶ Τυφῶνος ὁσίως φιλοσοφουμένοις, ὁ δ' ἐμφανὴς καὶ πρόχειρος οὐκ ἀναγκαῖον οὐδ' ἀπερίεργον ὄψον ἀποφαίνων τὸν ἰχθὺν Ὁμήρῳ μαρτυρεῖ μήτε Φαίακας τοὺς ἁβροβίους μήτε τοὺς Ἰθακησίους ἀνθρώπους νησιώτας ἰχθύσι χρωμένους ποιοῦντι, μήτε τοὺς Ὀδυσσέως ἑταίρους ἐν πλῷ τοσούτῳ καὶ ἐν θαλάττῃ πρὶν εἰς ἐσχάτην ἐλθεῖν ἀπορίαν. ὅλως δὲ E
καὶ τὴν θάλατταν ἔκφυλον ἡγοῦνται καὶ παρωρισμένην οὐδὲ μέρος οὐδὲ στοιχεῖον, ἀλλ' ἀλλοῖον περίττωμα διεφθορὸς καὶ νοσῶδες.

8. Οὐδὲν γὰρ ἄλογον οὐδὲ μυθῶδες οὐδ' ὑπὸ δεισιδαιμονίας, ὥσπερ ἔνιοι νομίζουσιν, ἐγκατεστοιχειοῦτο ταῖς ἱερουργίαις, ἀλλὰ τὰ μὲν ἠθικὰς ἔχοντα καὶ χρειώδεις αἰτίας, τὰ δ' οὐκ ἄμοιρα κομψότητος ἱστορικῆς ἢ φυσικῆς ἐστιν, οἷον τὸ περὶ κρομμύου. τὸ γὰρ ἐμπεσεῖν εἰς τὸν ποταμὸν καὶ ἀπολέσθαι τὸν τῆς Ἴσιδος τρόφιμον Δίκτυν κρομμύων ἐπιδρασσόμενον ἐσχάτως ἀπίθανον· οἱ δ' ἱερεῖς ἀφοσιοῦνται καὶ δυσχεραίνουσι καὶ τὸ κρόμμυον παραφυλάττοντες, ὅτι τῆς σελήνης φθινούσης F
μόνον εὐτροφεῖν τοῦτο καὶ τεθηλέναι πέφυκεν. ἔστι δὲ πρόσφορον οὔθ' ἁγνεύουσιν οὔθ' ἑορτάζουσι, τοῖς μὲν ὅτι διψῆν, τοῖς δ' ὅτι δακρύειν ποιεῖ τοὺς προσφερομένους.

Ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ὗν ἀνίερον ζῷον ἡγοῦνται· ὡς μάλιστα γὰρ ὀχεύεσθαι δοκεῖ τῆς σελήνης φθινούσης, καὶ τῶν τὸ γάλα πινόντων ἐξανθεῖ τὰ σώματα λέπραν καὶ ψωρικὰς τραχύτητας. τὸν δὲ λόγον, 354
ὃν θύοντες ἅπαξ τοῦ ἔτους ὗν ἐν πανσελήνῳ καὶ κατ-

nicht, sondern verbrennen ihn vor ihren Haustüren. Zwei Erklärungen haben sie dafür. Die eine ist religiös und besonders feinsinnig; ich werde sie später wieder aufgreifen, weil sie sich in die religionsphilosophische Deutung von Osiris und Typhon einfügt[3]; die andere ist vordergründig und naheliegend: sie besagt, daß der Fisch als Speise nicht unentbehrlich und auch nicht ohne besonderen Aufwand zu haben sei; damit bestätigt sie Homers Darstellung, daß weder die Phäaken, so üppig sie lebten, noch die Bewohner von Ithaka als einfache Inselbewohner Fische aßen, und auch die Gefährten des Odysseus auf ihrer langen Seefahrt nicht, bis sie in die äußerste Not gerieten[4]. Ganz allgemein sind die Priester auch der Meinung, das Meer sei uns stammesfremd und aus unserer Welt ausgegrenzt; es sei weder ein Teil noch ein Element von ihr, sondern ein Ausscheidungsprodukt, das ihr nicht angehöre, faulig und ungesund.

8. Nichts Sinnloses, nichts Fabulöses und nichts auf abergläubischer Furcht Beruhendes nahmen die Ägypter in ihre religiösen Riten auf; es ist ein Irrtum, wenn manche das annehmen. Manches hat sittliche und praktische Gründe, anderes entbehrt nicht eines feinen Bezuges auf Tatsachen der Geschichte oder der Natur. So ist es zum Beispiel mit der Zwiebel[1]. Die Erklärung, Diktys, das Ziehkind der Isis, sei in den Fluß gefallen und zu Tode gekommen, als er nach Zwiebeln griff, ist höchst unglaubwürdig; vielmehr meiden und verabscheuen die Priester neben anderen Speisen auch die Zwiebel, weil sie beobachten, daß sie nur bei abnehmendem Mond gedeiht[2] und in vollem Saft steht. Auch ist sie weder für Fastende noch für Feiernde zuträglich, für die ersteren, weil ihr Genuß Durst macht, für letztere, weil sie zu Tränen reizt.

Ebenso betrachten sie das Schwein als ein unheiliges Tier[3]; denn es heißt, daß es vor allem bei abnehmendem Mond kopuliere, und wenn man seine Milch trinke, bekomme der Körper Ausschlag und Schorf wie von Krätze. Es gibt auch eine Geschichte, die man erzählt, wenn man einmal im Jahr bei Voll-

εσθίοντες ἐπιλέγουσιν, ὡς ὁ Τυφὼν ὗν διώκων πρὸς τὴν πανσέληνον εὗρε τὴν ξυλίνην σορόν, ἐν ᾗ τὸ σῶμα τοῦ Ὀσίριδος ἔκειτο, καὶ διέρριψεν, οὐ πάντες ἀποδέχονται, παράκουσμα τῶν παραδιδόντων ὥσπερ ἄλλα πολλὰ νομίζοντες.

Ἀλλὰ τρυφήν γε καὶ πολυτέλειαν καὶ ἡδυπάθειαν οὕτω προβάλλεσθαι τοὺς παλαιοὺς λέγουσιν, ὥστε καὶ στήλην ἐν Θήβαις ἐν τῷ ἱερῷ κεῖσθαι κατάρας ἐγγεγραμμένας ἔχουσαν κατὰ Μείνιος τοῦ βασιλέως, ὃς πρῶτος Αἰγυπτίους τῆς ἀπλούτου καὶ ἀχρημάτου καὶ λιτῆς ἀπήλλαξε διαίτης. λέγεται δὲ καὶ Τέχνακτις B
ὁ Βοκχόρεως πατὴρ στρατεύων ἐπ' Ἄραβας τῆς ἀποσκευῆς βραδυνούσης ἡδέως τῷ προστυχόντι σιτίῳ χρησάμενος, εἶτα κοιμηθεὶς βαθὺν ὕπνον ἐπὶ στιβάδος, ἀσπάσασθαι τὴν εὐτέλειαν, ἐκ δὲ τούτου καταράσασθαι τῷ Μείνι καὶ τῶν ἱερέων ἐπαινεσάντων στηλιτεῦσαι τὴν κατάραν.

9. Οἱ δὲ βασιλεῖς ἀπεδείκνυντο μὲν ἐκ τῶν ἱερέων ἢ τῶν μαχίμων, τοῦ μὲν δι' ἀνδρείαν, τοῦ δὲ διὰ σοφίαν γένους ἀξίωμα καὶ τιμὴν ἔχοντος. ὁ δ' ἐκ μαχίμων ἀποδεδειγμένος εὐθὺς ἐγίνετο τῶν ἱερέων καὶ μετεῖχε τῆς φιλοσοφίας ἐπικεκρυμμένης τὰ πολλὰ μύθοις καὶ λόγοις ἀμυδρὰς ἐμφάσεις τῆς C
ἀληθείας καὶ διαφάσεις ἔχουσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ παραδηλοῦσιν αὐτοὶ πρὸ τῶν ἱερῶν τὰς Σφίγγας ἐπιεικῶς ἱστάντες, ὡς αἰνιγματώδη σοφίαν τῆς θεολογίας αὐτῶν ἐχούσης. τὸ δ' ἐν Σάει τῆς Ἀθηνᾶς, ἣν καὶ Ἶσιν νομίζουσιν, ἕδος ἐπιγραφὴν εἶχε τοιαύτην· „ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον, καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν.“ ἔτι δὲ τῶν πολλῶν νομιζόντων ἴδιον παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Διὸς εἶναι τὸν Ἀμοῦν (ὃ παρ-

mond ein Schwein opfert und verzehrt: Typhon habe, als er beim Licht des Vollmondes ein Schwein verfolgte, den hölzernen Sarg gefunden, in dem die Leiche des Osiris lag, und sie dann in Stücken verstreut[4]. Aber das lassen nicht alle gelten; sie halten es für ein in der Überlieferung entstandenes Mißverständnis wie vieles andere.

Luxus, Aufwand und Bequemlichkeit wiesen die Alten, so sagen die Ägypter, so weit von sich, daß in Theben im Tempel sogar eine Stele gestanden habe, die eine Inschrift mit einem Fluch gegen den König Meinis[5] trug, welcher der erste war, der die Ägypter von ihrem einfachen Leben ohne Reichtum und ohne Geld abbrachte. Hierzu wird berichtet, Technaktis, der Vater des Bokchoris, habe auf einem Feldzug gegen die Araber, als der Troß sich verspätete, mit Genuß von den Lebensmitteln gegessen, die gerade zur Hand waren, dann einen tiefen Schlaf auf einer Strohschütte getan und das anspruchslose Leben liebgewonnen; deswegen habe er den Fluch gegen Meinis ausgesprochen und diesen Fluch mit Zustimmung der Priester auf einer Stele bekanntmachen lassen.

9. Die Könige wurden aus der Klasse der Priester oder der Krieger ausgewählt; die eine besaß durch Tapferkeit, die andere durch Weisheit Ansehen und Rang. Wer aus den Kriegern zum König bestimmt war, wurde sogleich Mitglied der Priesterklasse und erhielt Kenntnis von deren Philosophie. Diese war zum großen Teil in Mythenerzählungen verborgen, welche die Wahrheit undeutlich spiegelten und durchscheinen ließen, wie es ja auch die Ägypter selbst indirekt deutlich machen, indem sie vor den Heiligtümern die Sphingen aufstellen: sehr sinnvoll, insofern ihre Gotteslehre eine in Rätsel gefaßte Weisheit enthält[1]. In Saïs gab es eine Sitzstatue der Athena, die sie auch als Isis verehren; sie besaß eine Inschrift, die etwa so lautete[2]: »Ich bin alles, was war und ist und sein wird, und mein Gewand hat noch kein Sterblicher gelüftet.« Ferner: »Amun« ist nach allgemeiner Meinung der Eigenname, den die Ägypter Zeus beilegen – wir sprechen mit

ἀγοντες ἡμεῖς Ἄμμωνα λέγομεν) Μανεθὼς μὲν ὁ
Σεβεννύτης ‚τὸ κεκρυμμένον' οἴεται καὶ ‚τὴν κρύψιν' D
ὑπὸ ταύτης δηλοῦσθαι τῆς φωνῆς, Ἑκαταῖος δ' ὁ
Ἀβδηρίτης φησὶ τούτῳ καὶ πρὸς ἀλλήλους τῷ
ῥήματι χρῆσθαι τοὺς Αἰγυπτίους, ὅταν τινὰ προσ-
καλῶνται· προσκλητικὴν γὰρ εἶναι τὴν φωνήν. διὸ
τὸν πρῶτον θεόν, ὃν τῷ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζου-
σιν, ὡς ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον ὄντα προσκαλού-
μενοι καὶ παρακαλοῦντες ἐμφανῆ γενέσθαι καὶ
δῆλον αὐτοῖς Ἀμοῦν λέγουσιν.

Ἡ μὲν οὖν εὐλάβεια τῆς περὶ τὰ θεῖα σοφίας
Αἰγυπτίων τοσαύτη ἦν· 10. μαρτυροῦσι δὲ καὶ τῶν
Ἑλλήνων οἱ σοφώτατοι, Σόλων Θαλῆς Πλάτων E
Εὔδοξος Πυθαγόρας, ὡς δ' ἔνιοί φασι, καὶ Λυκ-
οῦργος, εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενοι καὶ συγγενόμενοι
τοῖς ἱερεῦσιν. Εὔδοξον μὲν οὖν Χονούφεώς φασι
Μεμφίτου διακοῦσαι, Σόλωνα δὲ Σόγχιτος Σαΐτου,
Πυθαγόραν δ' Οἰνούφεως Ἡλιουπολίτου. μάλιστα
δ' οὗτος, ὡς ἔοικε, θαυμασθεὶς καὶ θαυμάσας τοὺς
ἄνδρας ἀπεμιμήσατο τὸ συμβολικὸν αὐτῶν καὶ
μυστηριῶδες ἀναμίξας αἰνίγμασι τὰ δόγματα· τῶν
γὰρ καλουμένων γραμμάτων ἱερογλυφικῶν οὐθὲν
ἀπολείπει τὰ πολλὰ τῶν Πυθαγορικῶν παραγ-
γελμάτων, οἷόν ἐστι τό „μὴ ἐσθίειν ἐπὶ δίφρου"
μηδ' „ἐπὶ χοίνικος καθῆσθαι" μηδὲ „φοίνικα φυ-
τεύειν" μηδὲ „πῦρ μαχαίρῃ σκαλεύειν ἐν οἰκίᾳ". F
δοκῶ δ' ἔγωγε καὶ τὸ τὴν μονάδα τοὺς ἄνδρας
ὀνομάζειν Ἀπόλλωνα καὶ δυάδα τὴν Ἄρτεμιν,
Ἀθηνᾶν δὲ τὴν ἑβδομάδα, Ποσειδῶνα δὲ τὸν πρῶ-
τον κύβον, ἐοικέναι τοῖς ἐπὶ τῶν ἱερῶν ἱδρυμένοις
καὶ δρωμένοις νὴ Δία καὶ γραφομένοις. τὸν γὰρ βα-
σιλέα καὶ κύριον Ὄσιριν ὀφθαλμῷ καὶ σκήπτρῳ
γράφουσιν· ἔνιοι δὲ καὶ τοὔνομα διερμηνεύουσι 355
‚πολυόφθαλμον', ὡς τοῦ μὲν ος τὸ ‚πολύ', τοῦ δ' ιρι

einer Lautveränderung von »Ammon« –; Manethos von Sebennytos[3] meint, mit diesem Wort werde ›das Verborgene‹ und ›das Verbergen‹ bezeichnet, und Hekataios von Abdera[4] sagt, diesen Ausdruck gebrauchten die Ägypter auch, wenn sie jemand ansprächen: Es sei ein Wort des Anrufens. Dies ist also der Grund, warum sie den ersten Gott, der nach ihrem Glauben mit dem All identisch ist, mit dem Namen Amun nennen, wenn sie ihn als Unsichtbaren und Verborgenen anrufen und herbeirufen, daß er ihnen sichtbar und erkennbar werden möge.

Wir haben betont, wie groß die Behutsamkeit der Ägypter gegenüber dem Wissen vom Göttlichen war; 10. und das bestätigen auch die weisesten Hellenen: Solon, Thales, Platon, Eudoxos, Pythagoras und, wie einige sagen, auch Lykurgos, die alle nach Ägypten reisten und mit den Priestern Umgang hatten[1]. Eudoxos soll Hörer von Chonuphis von Memphis gewesen sein, Solon von Sonchis von Saïs, Pythagoras von Oinuphis von Heliopolis. Pythagoras machte anscheinend besonderen Eindruck und war auch seinerseits beeindruckt von diesen Männern; er ahmte das Verschlüsselte und Mysterienhafte ihrer Äußerungen nach und verband seine Lehrsätze mit Rätseln[2]. Denn den sogenannten »hieroglyphischen Buchstaben« stehen die pythagoreischen Sprüche im allgemeinen nicht fern, zum Beispiel »Iß nicht auf einem Stuhl« und »Sitze nicht auf einem Scheffel« und »Pflanze keine Palme« und »Schüre nicht mit einem Schwert das Feuer im Haus.« Mir scheint auch, wenn die Pythagoreer die Eins »Apollon« nennen und »Artemis« die Zwei, die Sieben »Athena« und die erste Kubikzahl »Poseidon«, so ist das vergleichbar mit dem, was in den Heiligtümern durch die aufgestellten Bildwerke, ja auch durch sakrale Handlungen und Inschriften dargestellt wird. So schreiben sie[3] den König und Herrn Osiris mit einem Auge und einem Szepter; einige übersetzen auch seinen Namen mit ›vieläugig‹, weil *os* in ägyptischer Sprache ›viel‹ bedeutet und *iri*

τὸν ‚ὀφθαλμὸν‘ Αἰγυπτίᾳ γλώττῃ φράζοντος· τὸν
δ' οὐρανὸν ὡς ἀγήρω δι' ἀιδιότητα ἀσπίδι, καρ-
δίᾳ δὲ θυμὸν, ἐσχάρας ὑποκειμένης. ἐν δὲ Θήβαις
εἰκόνες ἦσαν ἀνακείμεναι δικαστῶν ἄχειρες, ἡ δὲ
τοῦ ἀρχιδικαστοῦ καταμύουσα τοῖς ὄμμασιν, ὡς
ἄδωρον ἅμα τὴν δικαιοσύνην καὶ ἀνέντευκτον οὖ-
σαν. τοῖς δὲ μαχίμοις κάνθαρος ἦν γλυφὴ σφρα-
γῖδος· οὐ γάρ ἔστι κάνθαρος θῆλυς, ἀλλὰ πάντες
ἄρσενες. τίκτουσι δὲ τὸν γόνον ἀφιέντες, ὡς σφαι-
ροποιοῦσιν, οὐ τροφῆς μᾶλλον ὕλην ἢ γενέσεως χώ-
ραν παρασκευάζοντες.

11. Ὅταν οὖν ἃ μυθολογοῦσιν Αἰγύπτιοι περὶ B
τῶν θεῶν ἀκούσῃς, πλάνας καὶ διαμελισμοὺς καὶ
πολλὰ τοιαῦτα παθήματα, δεῖ τῶν προειρημένων
μνημονεύειν καὶ μηδὲν οἴεσθαι τούτων λέγεσθαι
γεγονὸς οὕτω καὶ πεπραγμένον· οὐ γὰρ τὸν κύνα
κυρίως Ἑρμῆν λέγουσιν, ἀλλὰ τοῦ ζῴου τὸ φυλακ-
τικὸν καὶ τὸ ἄγρυπνον καὶ τὸ φιλόσοφον, γνώσει
καὶ ἀγνοίᾳ τὸ φίλον καὶ τὸ ἐχθρὸν ὁρίζοντος, ᾗ
φησιν ὁ Πλάτων, τῷ λογιωτάτῳ τῶν θεῶν συνοι-
κειοῦσιν· οὐδὲ τὸν Ἥλιον ἐκ λωτοῦ νομίζουσι βρέ-
φος ἀνίσχειν νεογιλόν, ἀλλ' οὕτως ἀνατολὴν ἡλίου
γράφουσι, τὴν ἐξ ὑγρῶν ἡλίου γινομένην ἄναψιν
αἰνιττόμενοι. καὶ γὰρ τὸν ὠμότατον Περσῶν βα-
σιλέα καὶ φοβερώτατον Ὦχον ἀποκτείναντα πολ- C
λούς, τέλος δὲ καὶ τὸν Ἆπιν ἀποσφάξαντα καὶ
καταδειπνήσαντα μετὰ τῶν φίλων ἐκάλεσαν Μά-
χαιραν καὶ καλοῦσι μέχρι νῦν οὕτως ἐν τῷ καταλό-
γῳ τῶν βασιλέων, οὐ κυρίως δήπου τὴν οὐσίαν αὐ-
τοῦ σημαίνοντες, ἀλλὰ τοῦ τρόπου τὴν σκληρότητα
καὶ κακίαν ὀργάνῳ φονικῷ παρεικάζοντες. οὕτω
δὴ τὰ περὶ θεῶν ἀκούσασα καὶ δεχομένη παρὰ τῶν

›Auge‹. Den Himmel schreiben sie, insofern er nicht altert – er ist ja ewig – mit einer Uräus-Schlange; den Zorn mit einem Herzen, unter dem sich ein Feuerbecken befindet. In Theben waren Bildnisse von Richtern ohne Hände aufgestellt; das Bild des Oberrichters hatte geschlossene Augen, insofern die Gerechtigkeit unbestechlich und unerbittlich ist. Die Angehörigen des Kriegerstandes hatten einen Mistkäfer als Gravierung ihres Siegels, denn es gibt keinen weiblichen Mistkäfer, sondern sie sind alle männlich. Sie zeugen, indem sie ihren Samen abgeben, während sie ihre Kugeln formen. Damit schaffen sie nicht so sehr Nährstoff als einen Raum für das Werden des Embryos[4].

11. Immer, wenn man die mythischen Göttergeschichten der Ägypter hört, die von Umherirren, Zerstückelung und vielen Widerfahrnissen dieser Art handeln, muß man sich das oben Gesagte in Erinnerung rufen und darf nicht meinen, daß davon etwas wirklich so geschehen und vollbracht worden sei, wie es erzählt wird. Den Hund nennen sie nicht im eigentlichen Sinne »Hermes«, sondern sie stellen eine Verwandtschaft fest zwischen der Wachsamkeit dieses Tieres, seinem leichten Schlaf und seiner Liebe zum Wissen – es unterscheidet Freund und Feind nach Bekanntheit und Unbekanntheit, wie Platon sagt[1] – und dem wort- und gedankenreichsten unter den Göttern. Sie glauben auch nicht, daß der Sonnengott sich aus Lotos als neugeborener Säugling erhebt[2], sondern sie schreiben so den Begriff »Sonnenaufgang« mit einem verschlüsselten Hinweis auf die Entzündung der Sonne aus dem Feuchten. Den überaus grausamen und gefürchteten Perserkönig Ochos[3], der viele Menschen getötet und schließlich sogar den Apis-Stier geschlachtet und bei einem Mahle verzehrt hatte, nannten sie »Schwert« und nennen ihn bis heute so im Verzeichnis der Könige; damit bezeichnen sie natürlich nicht im wörtlichen Sinne sein Wesen im Sinne der Substanz, sondern sie vergleichen die Härte und Bösartigkeit seines Charakters bildlich mit einem Mordwerkzeug. Wenn du also in dieser Art und Weise die Überlieferung über die Götter verstanden hast,

ἐξηγουμένων τὸν μῦθον ὁσίως καὶ φιλοσόφως καὶ
δρῶσα μὲν ἀεὶ καὶ διαφυλάττουσα τῶν ἱερῶν τὰ νε-
νομισμένα, τοῦ δ' ἀληθῆ δόξαν ἔχειν περὶ θεῶν
μηδὲν οἰομένη μᾶλλον αὐτοῖς μήτε θύσειν μήτε D
ποιήσειν κεχαρισμένον, οὐδὲν ἔλαττον ἀποφεύξῃ
κακὸν ἀθεότητος δεισιδαιμονίαν.

12. Λεχθήσεται δ' ὁ μῦθος οὗτος ἐν βραχυτάτοις
ὡς ἔνεστι μάλιστα, τῶν ἀχρήστων σφόδρα καὶ πε-
ριττῶν ἀφαιρεθέντων. τῆς Ῥέας φασὶ κρύφα τῷ
Κρόνῳ συγγενομένης αἰσθόμενον ἐπαράσασθαι
τὸν Ἥλιον αὐτῇ μήτε μηνὶ μήτ' ἐνιαυτῷ τεκεῖν·
ἐρῶντα δὲ τῆς θεοῦ τὸν Ἑρμῆν συνελθεῖν, εἶτα
παίξαντα πέττια πρὸς τὴν Σελήνην καὶ ἀφελόντα
τῶν φώτων ἑκάστου τὸ ἑβδομηκοστὸν ἐκ πάντων
ἡμέρας πέντε συνελεῖν καὶ ταῖς ἑξήκοντα καὶ τρια-
κοσίαις ἐπάγειν, ἃς νῦν ἐπαγομένας Αἰγύπτιοι
καλοῦσι καὶ τῶν θεῶν γενεθλίους ἄγουσι. τῇ μὲν E
πρώτῃ τὸν Ὄσιριν γενέσθαι καὶ φωνὴν αὐτῷ τεχ-
θέντι συνεκπεσεῖν, ὡς ὁ πάντων κύριος εἰς φῶς
πρόεισιν. ἔνιοι δὲ Παμύλην τινὰ λέγουσιν ἐν
Θήβαις ὑδρευομένην ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦ Διὸς φωνὴν
ἀκοῦσαι διακελευομένην ἀνειπεῖν μετὰ βοῆς, ὅτι
μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὄσιρις γέγονε, καὶ διὰ
τοῦτο θρέψαι τὸν Ὄσιριν ἐγχειρίσαντος αὐτῇ τοῦ
Κρόνου, καὶ τὴν τῶν Παμυλίων ἑορτὴν αὐτῇ τελεῖ-
σθαι Φαλληφορίοις ἐοικυῖαν. τῇ δὲ δευτέρᾳ τὸν
Ἀρούηριν, τῇ τρίτῃ δὲ Τυφῶνα μὴ καιρῷ μηδὲ F
κατὰ χώραν, ἀλλ' ἀναρρήξαντα πληγῇ διὰ τῆς
πλευρᾶς ἐξαλέσθαι. τετάρτῃ δὲ τὴν Ἶσιν ἐν παρ-
ύγροις γενέσθαι, τῇ δὲ πέμπτῃ Νέφθυν, ἣν καὶ Τε-
λευτὴν καὶ Ἀφροδίτην, ἔνιοι δὲ καὶ Νίκην ὀνο-
μάζουσιν. εἶναι δὲ τὸν μὲν Ὄσιριν ἐξ Ἡλίου καὶ τὸν
Ἀρούηριν, ἐκ δ' Ἑρμοῦ τὴν Ἶσιν, ἐκ δὲ τοῦ Κρόνου

sie von den frommen und philosophischen Auslegern des Mythos aufnimmst und die religiösen Bräuche zwar stets ausführst und bewahrst, dabei aber überzeugt bist, daß du mit allen Opfern und Handlungen nichts Gottgefälligeres tun kannst als damit, daß du eine wahrheitsgemäße Auffassung von ihnen hegst, dann wirst du einem Übel entgehen, das nicht geringer ist als Gottlosigkeit: der abergläubischen Götterfurcht.

12. Der Mythos, um den es hier geht, sei in aller Kürze berichtet; was ganz unbrauchbar und überflüssig ist, soll weggelassen werden[1]. Es heißt, daß Rhea sich heimlich mit Kronos vereinigte; Helios habe es bemerkt und einen Fluch über sie gesprochen, daß sie weder in einem Monat noch in einem Jahr gebären solle. Da habe Hermes, der in die Göttin verliebt war, ihr beigewohnt, und dann habe er beim Brettspiel mit der Mondgöttin ihr von jedem Lichttag den siebzigsten Teil abgewonnen, aus all diesen fünf Tage zusammengesetzt und den 360 zugefügt[2]. Die Ägypter nennen sie heute »Zugesetzte« (Epagomenen) und begehen sie als Geburtstage der Götter. Am ersten soll Osiris geboren sein, und eine Stimme sei, als er aus dem Mutterleib kam, gleichzeitig mit ihm hervorgedrungen: »Der Herr von allem tritt ans Licht hervor.« Dagegen sagen einige, eine gewisse Pamyle habe in Theben, als sie aus dem Zeus-Heiligtum Wasser holte, eine Stimme gehört, die ihr auftrug, mit lautem Ruf zu verkünden: »Der große König, der Wohltäter, Osiris ist geboren.« Darauf habe Kronos ihr den Osiris zum Aufziehen anvertraut, und für sie werde das Fest der Pamylia[3] veranstaltet, welches den griechischen Phallos-Prozessionen ähnlich ist. Am zweiten Tage soll Arueris geboren sein, am dritten Typhon. Dessen Geburt sei nicht zur rechten Zeit und nicht am rechten Ort geschehen; er sei mit einem gewaltsamen Stoß hervorgebrochen und durch die Seite der Mutter herausgesprungen. Am vierten Tag sei Isis in der Nähe des Feuchten geboren worden, am fünften Nephthys, die man auch Teleutē (›Ende‹) und Aphrodite nennt, einige auch Nike (›Sieg‹). Vater des Osiris und des Arueris sei Helios; Kronos Vater Typhons

τὸν Τυφῶνα καὶ τὴν Νέφθυν. διὸ καὶ τὴν τρίτην τῶν 356
ἐπαγομένων ἀποφράδα νομίζοντες οἱ βασιλεῖς οὐκ
ἐχρημάτιζον οὐδ' ἐθεράπευον αὑτοὺς μέχρι νυκ-
τός. γήμασθαι δὲ τῷ Τυφῶνι τὴν Νέφθυν, Ἶσιν δὲ
καὶ Ὄσιριν ἐρῶντας ἀλλήλων καὶ πρὶν ἢ γενέσθαι
κατὰ γαστρὸς ὑπὸ σκότῳ συνεῖναι. ἔνιοι δέ φασι
καὶ τὸν Ἀρούηριν οὕτω γεγονέναι καὶ καλεῖσθαι
πρεσβύτερον Ὧρον ὑπ' Αἰγυπτίων, Ἀπόλλωνα δ'
ὑφ' Ἑλλήνων.

13. Βασιλεύοντα δ' Ὄσιριν Αἰγυπτίους μὲν εὐ-
θὺς ἀπόρου βίου καὶ θηριώδους ἀπαλλάξαι, καρ-
πούς τε δείξαντα καὶ νόμους θέμενον αὐτοῖς καὶ
θεοὺς διδάξαντα τιμᾶν· ὕστερον δὲ γῆν πᾶσαν ἡμε- B
ρούμενον ἐπελθεῖν, ἐλάχιστα μὲν ὅπλων δεηθέντα,
πειθοῖ δὲ τοὺς πλείστους καὶ λόγῳ μετ' ᾠδῆς πάσης
καὶ μουσικῆς θελγομένους προσαγόμενον· ὅθεν
Ἕλλησι δόξαι Διονύσῳ τὸν αὐτὸν εἶναι. Τυφῶνα δ'
ἀπόντος μὲν οὐθὲν νεωτερίζειν διὰ τὸ τὴν Ἶσιν εὖ
μάλα φυλάττεσθαι καὶ προσέχειν ἐγκρατῶς ἔχου-
σαν, ἐπανελθόντι δὲ δόλον μηχανᾶσθαι, συνωμό-
τας ἄνδρας ἑβδομήκοντα καὶ δύο πεποιημένον καὶ
συνεργὸν ἔχοντα βασίλισσαν ἐξ Αἰθιοπίας παροῦ-
σαν, ἣν ὀνομάζουσιν Ἀσώ· τοῦ δ' Ὀσίριδος ἐκμε-
τρησάμενον λάθρα τὸ σῶμα καὶ κατασκευάσαντα
πρὸς τὸ μέγεθος λάρνακα καλὴν καὶ κεκοσμημένην
περιττῶς εἰσενεγκεῖν εἰς τὸ συμπόσιον. ἡσθέντων C
δὲ τῇ ὄψει καὶ θαυμασάντων ὑποσχέσθαι τὸν Τυ-
φῶνα μετὰ παιδιᾶς, ὃς ἂν ἐγκατακλιθεὶς ἐξισωθείη,
διδόναι δῶρον αὐτῷ τὴν λάρνακα. πειρωμένων δὲ
πάντων καθ' ἕκαστον, ὡς οὐδεὶς ἐνήρμοττεν, ἐμ-
βάντα τὸν Ὄσιριν κατακλιθῆναι· τοὺς δὲ συνόντας
ἐπιδραμόντας ἐπιρρῆξαι τὸ πῶμα καὶ τὸ μὲν γόμ-
φοις καταλαβόντας ἔξωθεν, τῶν δὲ θερμοῦ μολίβ-
δου καταχεαμένους ἐπὶ τὸν ποταμὸν ἐξενεγκεῖν καὶ

und der Nephthys[4]. Darum halte man den dritten Tag der »Zugesetzten« für unglückbringend, und die Könige übten an ihm keine Amtsfunktionen aus und pflegten ihren Körper nicht bis zum Einbruch der Nacht. Nephthys habe eine Ehe mit Typhon geschlossen; Isis und Osiris hätten einander schon vor der Geburt begehrt und im Mutterleib unter dem Schutz des Dunkels miteinander verkehrt. Manche sagen auch, auf diese Weise sei Arueris gezeugt worden, und er werde von den Ägyptern Horus der Ältere genannt, von den Griechen Apollon.

13. Als König habe Osiris die Ägypter sogleich von ihrem hilflosen und tierhaften Dasein befreit, ihnen den Anbau von Feldfrüchten gezeigt, Gesetze gegeben und sie gelehrt, die Götter zu ehren. Später habe er die ganze Welt durchzogen, um sie zu befrieden; er habe dabei ganz selten Waffen gebraucht, sondern die meisten Menschen mit Überredung, durch Wort und durch Gesang und Musenkunst aller Art bezaubert und für sich gewonnen[1]. Darum hätten die Griechen den Eindruck, er sei mit Dionysos gleichzusetzen. Typhon habe, solange Osiris abwesend war, keinerlei Auflehnung versucht; denn Isis sei gut auf der Hut gewesen, habe scharf achtgegeben und eine unnachgiebige Haltung bewahrt. Aber als er zurückkehrte, habe Typhon gegen ihn einen listigen Anschlag ins Werk gesetzt. Er habe zweiundsiebzig Männer zu seinen Mitverschworenen gemacht und die Hilfe einer Königin gehabt, die aus Äthiopien gekommen war; ihr Name wird als Aso angegeben. Typhon maß insgeheim die Körpergröße des Osiris und ließ danach eine schöne, reich verzierte Truhe machen. Die brachte er zum Trinkgelage mit; und als man sich über ihren Anblick freute und staunte, habe er scherzhaft versprochen, wer sich hineinlege und genau dieselbe Größe habe, solle die Truhe zum Geschenk erhalten. Da hätten es alle der Reihe nach versucht, und als niemand hineinpaßte, sei Osiris hineingestiegen und habe sich hingelegt; da seien die Teilnehmer des Gelages herbeigestürzt, hätten den Deckel zugeklappt und mit Holzkeilen außen befestigt, dann über diese heißes Blei ge-

μεθεῖναι διὰ τοῦ Τανιτικοῦ στόματος εἰς τὴν θάλασσαν· ὃ διὰ τοῦτο ‚μισητὸν' ἔτι νῦν καὶ ‚κατάπτυστον' ὀνομάζειν Αἰγυπτίους. ταῦτα δὲ πραχθῆναι λέγουσιν ἑβδόμῃ ἐπὶ δέκα μηνὸς Ἀθύρ, ἐν ᾧ τὸν D
σκορπίον ὁ ἥλιος διέξεισιν, ὄγδοον ἔτος καὶ εἰκοστὸν ἐκεῖνο βασιλεύοντος Ὀσίριδος. ἔνιοι δὲ βεβιωκέναι φασὶν αὐτόν, οὐ βεβασιλευκέναι χρόνον τοσοῦτον.

14. Πρώτων δὲ τῶν τὸν περὶ Χέμμιν οἰκούντων τόπον Πανῶν καὶ Σατύρων τὸ πάθος αἰσθομένων καὶ λόγον ἐμβαλόντων περὶ τοῦ γεγονότος, τὰς μὲν αἰφνιδίους τῶν ὄχλων ταραχὰς καὶ πτοήσεις ἔτι νῦν διὰ τοῦτο πανικὰς προσαγορεύεσθαι· τὴν δ' Ἶσιν αἰσθομένην κείρασθαι μὲν ἐνταῦθα τῶν πλοκάμων ἕνα καὶ πένθιμον στολὴν ἀναλαβεῖν, ὅπου τῇ πόλει μέχρι νῦν ὄνομα Κοπτώ. ἕτεροι δὲ τοὔνομα σημαίνειν οἴονται στέρησιν· τὸ γὰρ ἀποστερεῖν ‚κόπτειν' E
λέγουσι. πλανωμένην δὲ πάντῃ καὶ ἀποροῦσαν οὐδένα παρελθεῖν ἀπροσαύδητον, ἀλλὰ καὶ παιδαρίοις συντυχοῦσαν ἐρωτᾶν περὶ τῆς λάρνακος· τὰ δὲ τυχεῖν ἑωρακότα καὶ φράσαι τὸ στόμα, δι' οὗ τὸ ἀγγεῖον οἱ φίλοι τοῦ Τυφῶνος εἰς τὴν θάλασσαν ἔωσαν. ἐκ τούτου τὰ παιδάρια μαντικὴν δύναμιν ἔχειν οἴεσθαι τοὺς Αἰγυπτίους, καὶ μάλιστα ταῖς τούτων ὀττεύεσθαι κληδόσι παιζόντων ἐν ἱεροῖς καὶ φθεγγομένων, ὅ τι ἂν τύχωσιν. αἰσθομένην δὲ τῇ ἀδελφῇ ἐρῶντα συγγεγονέναι δι' ἄγνοιαν ὡς ἑαυτῇ τὸν Ὄσιριν, καὶ τεκμήριον ἰδοῦσαν τὸν μελιλώτινον στέφανον, ὃν ἐκεῖνος παρὰ τὴν Νέφθυν κατέλιπε, τὸ παιδίον ζητεῖν (ἐκθεῖναι γὰρ F
εὐθὺς τεκοῦσαν διὰ φόβον τοῦ Τυφῶνος)· εὑρεθὲν δὲ χαλεπῶς καὶ μόγις, κυνῶν ἐπαγόντων τὴν Ἶσιν, ἐκτραφῆναι καὶ γενέσθαι φύλακα καὶ ὀπαδὸν αὐτῆς, Ἄνουβιν προσαγορευθέντα καὶ λεγόμενον

gossen; so hätten sie die Truhe zum Fluß gebracht und durch die tanitische Mündung ins Meer treiben lassen. Deshalb bezeichneten die Ägypter diese heute noch als ›hassenswert‹ und ›abscheulich‹. Dies soll am siebzehnten Tag des Monats Athyr[2] geschehen sein, in dem die Sonne den Skorpion durchläuft, im achtundzwanzigsten Jahr der Regierung des Osiris. Einige sagen allerdings, dies sei die Dauer seines Lebens, nicht seiner Herrschaft gewesen.

14. Als erste hätten die Pane und Satyrn, die in der Gegend von Chemmis[1] wohnen, das schreckliche Ereignis bemerkt und mit der Nachricht davon die Menschen überrascht. Darum nenne man heute noch die plötzliche Beunruhigung und Bestürzung einer Volksmenge »panisch«. Als Isis davon erfuhr, habe sie sich eine Haarlocke abgeschnitten und Trauerkleidung angelegt, und zwar an dem Ort, wo bis heute eine Stadt den Namen Kopto[2] hat. Andere meinen, der Name bedeute ›Beraubung‹, denn für »berauben« sagen sie »schlagen« (*kóptein*). Isis sei allenthalben umhergeirrt und habe keinen Rat gewußt; sie sei an niemand vorübergegangen, ohne ihn anzusprechen; sogar als sie einmal Kinder traf, habe sie nach der Truhe gefragt. Zufällig hätten die Kinder diese gesehen und Isis die Nilmündung gezeigt, durch die Typhons Genossen das Behältnis ins Meer hatten treiben lassen. So komme es, daß die Ägypter glauben, Kinder hätten mantische Fähigkeiten, und daß sie vor allem aus deren Rufen Vorzeichen ableiten, wenn sie in einem Tempelbezirk spielen und ganz zufällige Äußerungen von sich geben. Isis habe dann[3] erfahren, daß Osiris ihrer Schwester beigewohnt habe, weil er sie mit ihr selbst verwechselt habe; als Beweis habe sie den Kranz von Honigklee gesehen, den jener bei Nephthys hinterlassen hatte. Da habe sie nach dem Kind gesucht; Nephthys hatte es gleich nach der Geburt ausgesetzt aus Furcht vor Typhon. Der Knabe sei mit vieler Mühe gefunden worden – Hunde brachten Isis auf die Spur –, sei dann aufgezogen worden und ihr Wächter und Diener geworden. Er habe den Namen Anubis erhalten,

τοὺς θεοὺς φρουρεῖν, ὥσπερ οἱ κύνες τοὺς ἀνθρώπους.

15. Ἐκ δὲ τούτου πυθέσθαι περὶ τῆς λάρνακος, ὡς πρὸς τὴν Βύβλου χώραν ὑπὸ τῆς θαλάσσης ἐκ- 357
κυμανθεῖσαν αὐτὴν ἐρείκῃ τινὶ μαλθακῶς ὁ κλύδων προσέμιξεν· ἡ δ' ἐρείκη κάλλιστον ἔρνος ὀλίγῳ χρόνῳ καὶ μέγιστον ἀναδραμοῦσα περιέπτυξε καὶ περιέφυ καὶ ἀπέκρυψεν ἐντὸς ἑαυτῆς. θαυμάσας δ' ὁ βασιλεὺς τοῦ φυτοῦ τὸ μέγεθος καὶ περιτεμὼν τὸν περιέχοντα τὴν σορὸν οὐχ ὁρωμένην κορμὸν ἔρεισμα τῇ στέγῃ ὑπέστησε. ταῦτά τε πνεύματί φασι δαιμονίῳ φήμης πυθομένην τὴν Ἶσιν εἰς Βύβλον ἀφικέσθαι καὶ καθίσασαν ἐπὶ κρήνης ταπεινὴν καὶ δεδακρυμένην ἄλλῳ μὲν μηδενὶ προσδιαλέγεσθαι, τῆς δὲ βασιλίδος τὰς θεραπαινίδας ἀσπάζεσθαι καὶ φιλοφρονεῖσθαι τήν τε κόμην παραπλέκουσαν αὐ-
τῶν καὶ τῷ χρωτὶ θαυμαστὴν εὐωδίαν ἐπιπνέουσαν B
ἀφ' ἑαυτῆς. ἰδούσης δὲ τῆς βασιλίδος τὰς θεραπαινίδας ἵμερον ἐμπεσεῖν τῆς ξένης τῶν τε τριχῶν τοῦ τε χρωτὸς ἀμβροσίαν πνέοντος· οὕτω δὲ μεταπεμφθεῖσαν καὶ γενομένην συνήθη ποιήσασθαι τοῦ παιδίου τίτθην. ὄνομα δὲ τῷ μὲν βασιλεῖ Μάλκανδρον εἶναί φασιν· αὐτῇ δ' οἱ μὲν Ἀστάρτην, οἱ δὲ Σάωσιν, οἱ δὲ Νεμανοῦν, ὅπερ ἂν Ἕλληνας Ἀθηναΐδα προσειπεῖν.

16. Τρέφειν δὲ τὴν Ἶσιν ἀντὶ μαστοῦ τὸν δάκτυ- C
λον εἰς τὸ στόμα τοῦ παιδίου διδοῦσαν, νύκτωρ δὲ περικαίειν τὰ θνητὰ τοῦ σώματος· αὐτὴν δὲ γενομένην χελιδόνα τῇ κίονι περιπέτεσθαι καὶ θρηνεῖν, ἄχρι οὗ τὴν βασίλισσαν παραφυλάξασαν καὶ ἐγκραγοῦσαν, ὡς εἶδε περικαιόμενον τὸ βρέφος, ἀφελέσθαι τὴν ἀθανασίαν αὐτοῦ. τὴν δὲ θεὰν φανερὰν γενομένην αἰτήσασθαι τὴν κίονα τῆς στέγης·

und man sagt, er behüte die Götter so wie Hunde die Menschen[4].

15. Hiernach habe sie Kunde erhalten von der Truhe: Im Gebiet von Byblos[1] hätten die Meereswogen sie ans Land gespült und ganz sanft im Geäst einer Baumheide[2] abgesetzt. Die Baumheide sei dann in kurzer Zeit zu einem prachtvollen großen Baum aufgeschossen und habe die Truhe umfangen, umwachsen und in ihrem Innern verborgen. Der König habe die Größe des Gewächses bestaunt, den Stamm zurechthauen lassen, welcher den Sarg enthielt, ohne daß man ihn sehen konnte, und ihn als Stütze unter das Dach stellen lassen. Und dies, so heißt es, habe der Wind des Gerüchtes, von höheren Mächten gelenkt, der Isis zugetragen; sie sei nach Byblos gekommen und habe sich an einem Brunnen niedergesetzt, demütig und tränenüberströmt. Sie habe mit niemand sonst gesprochen; nur mit den Dienerinnen der Königin habe sie Bekanntschaft geschlossen und ihnen freundschaftliche Dienste geleistet, indem sie ihnen die Haare zu Stirnlocken frisierte und ihrer Haut einen wunderbaren Wohlgeruch verlieh, den sie von sich selbst durch Anhauchen übertrug. Als die Königin ihre Dienerinnen sah, habe ein Verlangen nach der Fremden sie überkommen, nach den Haaren und der Haut, die nach Ambrosia duftete. So habe sie diese also kommen lassen, habe sich an sie gewöhnt und zur Amme ihres kleinen Kindes gemacht. Der Name des Königs soll Malkandros gewesen sein, ihr eigener aber Astarte, nach anderen Saosis oder Nemanûs, was ein Grieche mit ›Athenaïs‹ wiedergeben könnte[3].

16. Genährt habe Isis den Säugling, indem sie ihm statt der Brust ihren Finger in den Mund steckte, und nachts habe sie das Sterbliche aus seinem Körper weggebrannt; sie selbst habe sich in eine Schwalbe verwandelt, sei um die Säule herumgeflogen und habe kläglich gezwitschert, bis die Königin das beobachtete und aufschrie, als sie sah, wie das kleine Kind gebrannt wurde; damit habe sie ihm die Unsterblichkeit geraubt. Die Göttin habe ihre wahre Gestalt angenommen und die Säule des Daches verlangt;

ὑφελοῦσαν δὲ ῥᾷστα περικόψαι τὴν ἐρείκην, εἶτα
ταύτην μὲν ὀθόνῃ περικαλύψασαν καὶ μύρον κατα-
χεαμένην ἐγχειρίσαι τοῖς βασιλεῦσι, καὶ νῦν ἔτι
σέβεσθαι Βυβλίους τὸ ξύλον ἐν ἱερῷ κείμενον Ἴσι-
δος. τῇ δὲ σορῷ περιπεσεῖν καὶ κωκῦσαι τηλικοῦ-
τον, ὥστε τῶν παίδων τοῦ βασιλέως τὸν νεώτερον D
ἐκθανεῖν· τὸν δὲ πρεσβύτερον μεθ' ἑαυτῆς ἔχουσαν
καὶ τὴν σορὸν εἰς πλοῖον ἐνθεμένην ἀναχθῆναι. τοῦ
δὲ Φαίδρου ποταμοῦ πνεῦμα τραχύτερον ἐκθρέ-
ψαντος ὑπὸ τὴν ἕω θυμωθεῖσαν ἀναξηρᾶναι τὸ
ῥεῖθρον.

17. Ὅπου δὲ πρῶτον ἐρημίας ἔτυχεν, αὐτὴν καθ'
ἑαυτὴν γενομένην ἀνοῖξαι τὴν λάρνακα καὶ τῷ
προσώπῳ τὸ πρόσωπον ἐπιθεῖσαν ἀσπάσασθαι καὶ
δακρύειν. τοῦ δὲ παιδίου σιωπῇ προσελθόντος ἐκ
τῶν ὄπισθεν καὶ καταμανθάνοντος αἰσθομένην με-
ταστραφῆναι καὶ δεινὸν ὑπ' ὀργῆς ἐμβλέψαι· τὸ δὲ
παιδίον οὐκ ἀνασχέσθαι τὸ τάρβος, ἀλλ' ἀποθα- E
νεῖν. οἱ δέ φασιν οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὃν εἴρηται τρόπον
ἐκπεσεῖν εἰς τὴν θάλασσαν, ἔχειν δὲ τιμὰς διὰ τὴν
θεόν· ὃν γὰρ ᾄδουσιν Αἰγύπτιοι παρὰ τὰ συμπόσια
Μανέρωτα, τοῦτον εἶναι. τινὲς δὲ τὸν μὲν παῖδα κα-
λεῖσθαι Παλαιστινὸν ἢ Πηλούσιον, καὶ τὴν πόλιν
ἐπώνυμον ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι κτισθεῖσαν ὑπὸ τῆς
θεοῦ· τὸν δ' ᾀδόμενον Μανέρωτα πρῶτον εὑρεῖν
μουσικὴν ἱστοροῦσιν. ἔνιοι δέ φασιν ὄνομα μὲν
οὐδενὸς εἶναι, διάλεκτον δὲ πίνουσιν ἀνθρώποις
καὶ θαλειάζουσι πρέπουσαν· ‚αἴσιμα τὰ τοιαῦτα
παρείη.' τοῦτο γὰρ τῷ μανέρωτι φραζόμενον ἀνα-
φωνεῖν ἑκάστοτε τοὺς Αἰγυπτίους. ὥσπερ ἀμέλει F
καὶ τὸ δεικνύμενον αὐτοῖς εἴδωλον ἀνθρώπου
τεθνηκότος ἐν κιβωτίῳ περιφερόμενον οὐκ ἔστιν
ὑπόμνημα τοῦ περὶ Ὀσίριδος πάθους, ἤ τινες ὑπο-

sie habe diese ohne Mühe unter dem Dach weggenommen und das Holz der Baumheide rundherum weggeschlagen, habe es in ein Leinentuch gehüllt, mit Salbe übergossen und dem Königspaar ausgehändigt; die Bewohner von Byblos verehrten auch heute noch dieses Holz, das in einem Isisheiligtum aufbewahrt wird. Den Sarg aber habe sie umarmt und einen so lauten Schmerzensschrei ausgestoßen, daß das jüngere Kind des Königs wie tot umsank; das ältere habe sie mitgenommen, den Sarg auf ein Schiff gebracht und sei abgefahren. Als der Fluß Phaidros[1] gegen Morgen einen allzu rauhen Wind aufkommen ließ, habe sie im Zorn das Flußbett austrocknen lassen.

17. An einem Orte, wo sie zum ersten Male fern von Menschen und für sich allein war, habe sie die Truhe geöffnet, ihr Gesicht an das Gesicht des Toten geschmiegt, ihn geküßt und Tränen vergossen. Da sei das Kind leise von hinten dazugekommen und habe zugeschaut; sie habe das gemerkt, sich umgedreht und ihm im Zorn furchtbare Blicke zugeworfen; das Kind habe die Angst nicht ertragen, sondern sei gestorben. Andere sagen, es habe sich nicht so abgespielt, sondern das Kind sei in der früher berichteten Weise[1] ins Meer gefallen, und es habe um der Göttin willen ein ehrendes Gedenken erhalten; denn wenn die Ägypter beim Symposion ein Lied von Maneros[2] singen, so sei dieses Kind damit gemeint. Manche sagen, das Kind habe Palaistinos geheißen oder Pelusios, und von ihm habe die bekannte Stadt, welche die Göttin gründete, den Namen erhalten. Der Maneros, von dem sie singen, soll zuerst die musische Kunst erfunden haben. Einige behaupten jedoch, *maneros* sei gar kein Name einer Person, sondern eine Redensart, die bei Trinkenden und in festlicher Gesellschaft üblich sei: ›Möge solches Glück uns auf Dauer beschieden sein.‹ Diesen Wunsch, der mit dem Wort *maneros* ausgedrückt werde, riefen die Ägypter bei allen solchen Gelegenheiten aus. So ist übrigens auch das bei ihnen vorgeführte Abbild eines toten Menschen in einem Kasten, welcher von Hand zu Hand geht, keine Erinnerung an das Schicksal des Osiris, wie ei-

λαμβάνουσιν, ἀλλ' οἰνωμένους παρακαλεῖ χρῆσθαι τοῖς παροῦσι καὶ ἀπολαύειν, ὡς πάντας αὐτίκα μάλα τοιούτους ἐσομένους, οἷον ἄχαριν ἐπίκωμον ἐπεισάγουσι.

18. Τῆς δ' Ἴσιδος πρὸς τὸν υἱὸν Ὧρον ἐν Βούτῳ τρεφόμενον πορευθείσης, τὸ δ' ἀγγεῖον ἐκποδὼν ἀποθεμένης, Τυφῶνα κυνηγετοῦντα νύκτωρ πρὸς τὴν σελήνην ἐντυχεῖν αὐτῷ καὶ τὸ σῶμα γνω- 358
ρίσαντα διελεῖν εἰς τεσσαρεσκαίδεκα μέρη καὶ διαρρῖψαι, τὴν δ' Ἶσιν πυθομένην ἀναζητεῖν ἐν βάριδι παπυρίνῃ τὰ ἕλη διεκπλέουσαν· ὅθεν οὐκ ἀδικεῖσθαι τοὺς ἐν παπυρίνοις σκάφεσι πλέοντας ὑπὸ τῶν κροκοδείλων, ἢ φοβουμένων ἢ σεβομένων διὰ τὴν θεόν. ἐκ τούτου δὲ καὶ πολλοὺς τάφους Ὀσίριδος ἐν Αἰγύπτῳ λέγεσθαι διὰ τὸ προστυγχάνουσαν ἑκάστῳ μέρει ταφὰς ποιεῖν. οἱ δ' οὔ φασιν, ἀλλ' εἴδωλα ποιουμένην διδόναι καθ' ἑκάστην πόλιν ὡς τὸ σῶμα διδοῦσαν, ὅπως παρὰ πλείοσιν ἔχῃ τιμάς, καί, ἂν ὁ Τυφὼν ἐπικρατήσῃ τοῦ Ὥρου, τὸν ἀληθι- B
νὸν τάφον ζητῶν πολλῶν λεγομένων καὶ δεικνυμένων ἀπογορεύσῃ. μόνον δὲ τῶν μερῶν τοῦ Ὀσίριδος τὴν Ἶσιν οὐχ εὑρεῖν τὸ αἰδοῖον· εὐθὺς γὰρ εἰς τὸν ποταμὸν ῥιφῆναι καὶ γεύσασθαι τόν τε λεπιδωτὸν αὐτοῦ καὶ τὸν φάγρον καὶ τὸν ὀξύρυγχον, οὓς μάλιστα τῶν ἰχθύων ἀφοσιοῦσθαι· τὴν δ' Ἶσιν ἀντ' ἐκείνου μίμημα ποιησαμένην καθιερῶσαι τὸν φαλλόν, ᾧ καὶ νῦν ἑορτάζειν τοὺς Αἰγυπτίους.

19. Ἔπειτα τῷ Ὥρῳ τὸν Ὄσιριν ἐξ Ἅιδου παραγενόμενον διαπονεῖν ἐπὶ τὴν μάχην καὶ ἀσκεῖν, εἶτα διερωτῆσαι, τί κάλλιστον ἡγεῖται· τοῦ δὲ φήσαντος· „τὸ πατρὶ καὶ μητρὶ τιμωρεῖν κακῶς παθοῦσι", δεύτερον ἐρέσθαι, τί χρησιμώτατον οἴεται ζῷον εἰς

nige annehmen; sondern es soll, wenn sie trunken sind, dazu mahnen, die gegenwärtigen Freuden wahrzunehmen und zu genießen, weil gar bald alle so sein werden, wie dieser unliebsame Gast, den sie mit zum Gelage holen.

18. Als sich Isis nun zu ihrem Sohn Horus, der in Buto aufwuchs[1], auf den Weg machte und das Behältnis unterdessen an einer entlegenen Stelle verwahrte, soll Typhon des Nachts, als er beim Mondschein jagte, darauf gestoßen sein. Er habe die Leiche erkannt, in vierzehn Teile zerstückelt und diese zerstreut[2]. Als Isis das erfuhr, habe sie die Teile wieder gesucht, in einem Papyrusboot durch die Sümpfe fahrend. Darum werde jemand, der in einem Papyrusnachen fahre, von Krokodilen nicht behelligt, welche um der Göttin willen Angst oder Scheu empfänden. Daher komme es auch, daß es in Ägypten viele angebliche Gräber des Osiris gibt: Isis habe, wo immer sie auf einen Körperteil stieß, ein Grab bereitet. Andere bestreiten das; Isis habe vielmehr Abbilder hergestellt und sie jeder einzelnen Stadt geschenkt, so als ob sie ihr die Leiche schenkte, damit er an mehr Stellen Ehren genieße und Typhon, wenn er über Horus obsiegen würde, bei der Suche nach dem wahren Grab unter den vielen, die genannt und gezeigt werden, aufgeben müßte[3]. Der einzige Körperteil des Osiris, den Isis nicht gefunden habe, sei das Schamglied gewesen. Es sei sofort in den Fluß geworfen worden, und von ihm hätten gefressen der ägyptische Karpfen (*lepidōtós*)[4], die Meeräsche (*phágros*) und der Nasennilhecht (*oxýrhynchos*) – Fische, welche von den Ägyptern aus religiöser Scheu besonders gemieden würden; Isis habe als Ersatz eine Nachbildung verfertigt und geweiht, den Phallos, dem auch heute noch die Ägypter ein Fest feierten.

19. Dann sei Osiris aus dem Totenreich zu Horus gekommen und habe ihn für den Kampf[1] vorbereitet und trainiert. Da habe er ihn gefragt: »Was hältst du für das Schönste?«, und dieser habe geantwortet: »Vater und Mutter zu rächen, wenn ihnen Böses getan worden ist.« Zum zweiten habe er gefragt: »Welches Tier

μάχην ἐξιοῦσι· τοῦ δ' Ὥρου· „ἵππον“ εἰπόντος C
ἐπιθαυμάσαι καὶ διαπορῆσαι, πῶς οὐ λέοντα
μᾶλλον, ἀλλ' ἵππον· εἰπεῖν οὖν τὸν Ὧρον, ὡς λέων
μὲν ὠφέλιμον ἐπιδεομένῳ βοηθείας, ἵππος δὲ φεύ-
γοντα διασπάσαι καὶ καταναλῶσαι τὸν πολέμιον.
ἀκούσαντ' οὖν ἡσθῆναι τὸν Ὄσιριν, ὡς ἱκανῶς πα-
ρασκευασαμένου τοῦ Ὥρου. λέγεται δ' ὅτι πολλῶν
μετατιθεμένων ἀεὶ πρὸς τὸν Ὧρον καὶ ἡ παλλακὴ
τοῦ Τυφῶνος ἀφίκετο Θούηρις· ὄφις δέ τις ἐπι-
διώκων αὐτὴν ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ὧρον κατεκόπη·
καὶ νῦν διὰ τοῦτο σχοινίον τι προβάλλοντες εἰς D
μέσον κατακόπτουσι. τὴν μὲν οὖν μάχην ἐπὶ πολλὰς
ἡμέρας γενέσθαι, καὶ κρατῆσαι τὸν Ὧρον· τὸν Τυ-
φῶνα δὲ τὴν Ἶσιν δεδεμένον παραλαβοῦσαν οὐκ
ἀνελεῖν, ἀλλὰ καὶ λῦσαι καὶ μεθεῖναι· τὸν δ' Ὧρον
οὐ μετρίως ἐνεγκεῖν, ἀλλ' ἐπιβαλόντα τῇ μητρὶ
τὰς χεῖρας ἀποσπάσαι τῆς κεφαλῆς τὸ βασίλειον·
Ἑρμῆν δὲ περιθεῖναι βούκρανον αὐτῇ κράνος.
τοῦ δὲ Τυφῶνος δίκην τῷ Ὥρῳ νοθείας λαχόντος,
βοηθήσαντος δὲ τοῦ Ἑρμοῦ, τὸν Ὧρον ὑπὸ τῶν
θεῶν γνήσιον κριθῆναι· τὸν δὲ Τυφῶνα δυσὶν
ἄλλαις μάχαις καταπολεμηθῆναι. τὴν δ' Ἶσιν ἐξ
Ὀσίριδος μετὰ τὴν τελευτὴν συγγενομένου τεκεῖν
ἠλιτόμηνον καὶ ἀσθενῆ τοῖς κάτωθεν γυίοις τὸν E
Ἁρποκράτην.

20. Ταῦτα σχεδόν ἐστι τοῦ μύθου τὰ κεφάλαια τῶν δυσφημοτάτων ἐξαιρεθέντων, οἷόν ἐστι τὸ περὶ τὸν Ὥρου διαμελισμὸν καὶ τὸν Ἴσιδος ἀποκεφαλισμόν. ὅτι μὲν οὖν, εἰ ταῦτα περὶ τῆς „μακαρίας καὶ ἀφθάρτου φύσεως“, καθ' ἣν μάλιστα νοεῖται τὸ θεῖον, ὡς ἀληθῶς πραχθέντα καὶ συμπεσόντα δοξάζουσι καὶ λέγουσιν,

dünkt dich am nützlichsten, wenn man zum Kampf auszieht?« Horus habe gesagt: »Ein Pferd«, und Osiris sei verwundert gewesen und habe nicht verstanden, warum er nicht lieber einen Löwen statt eines Pferdes genannt habe. Da habe Horus gesagt: »Ein Löwe ist von Nutzen, wenn man Beistand braucht; aber ein Pferd, wenn es gilt, den fliehenden Feind zu zerstreuen und aufzureiben.« Über diese Worte habe Osiris sich gefreut als ein Zeichen, daß Horus sich für den Kampf wohl vorbereitet habe. Immer wieder sollen viele zur Partei des Horus übergegangen sein; unter ihnen war auch die Konkubine Typhons, Thueris[2]. Eine Schlange verfolgte sie und wurde von Horus und seinen Leuten zerhauen; darum pflegt man noch heute ein Stück Seil in einer Versammlung hinzuwerfen und zu zerhauen. Die Schlacht sei über viele Tage gegangen, und Horus habe die Oberhand behalten. Er habe Typhon gefesselt der Isis übergeben, aber sie habe ihn nicht getötet, sondern sogar aus den Fesseln gelöst und freigelassen[3]. Horus habe das nicht gleichmütig hingenommen, sondern Hand an seine Mutter gelegt und ihr die Königskrone vom Kopf gerissen. Hermes habe ihr dafür einen Helm in Form eines Kuhkopfes aufgesetzt. Typhon habe nun gegen Horus eine gerichtliche Klage wegen unehelicher Geburt erhoben, Hermes habe ihn verteidigt, und Horus sei von den Göttern als echtbürtig erklärt worden. Dann sei Typhon in zwei weiteren Schlachten niedergerungen worden. Isis habe von Osiris, der ihr nach seinem Tode noch beiwohnte[4], ein weiteres Kind geboren, eine Frühgeburt, an den unteren Gliedmaßen schwächlich: Harpokrates.

20. Dies ist in großen Zügen der Hauptinhalt des Mythos; das Anstößigste ist allerdings fortgelassen, zum Beispiel die Geschichte von der Zerstückelung des Horus und der Enthauptung der Isis[1]. Wenn man nun annimmt, die Ägypter glaubten und berichteten solche Geschichten als tatsächliche Handlungen und Widerfahrnisse der »glückseligen und unvergänglichen Wesenheit«[2] – in diesem Sinne denken wir uns ja im allgemeinen das Göttliche –, so würde das Wort des Aischylos[3] am Platze sein:

„ἀποπτύσαι δεῖ καὶ καθήρασθαι“ τὸ „στόμα“

κατ’ Αἰσχύλον, οὐδὲν δεῖ λέγειν πρὸς σέ· καὶ γὰρ αὐτὴ δυσκολαίνεις τοῖς οὕτω παρανόμους καὶ βαρβάρους δόξας περὶ θεῶν ἔχουσιν· ὅτι δ’ οὐκ ἔοικε ταῦτα κομιδῇ μυθεύμασιν ἀραιοῖς καὶ διακένοις F
πλάσμασιν, οἷα ποιηταὶ καὶ λογογράφοι καθάπερ οἱ ἀράχναι γεννῶντες ἀφ’ ἑαυτῶν ἀρχὰς ἀνυποθέτους ὑφαίνουσι καὶ ἀποτείνουσιν, ἀλλ’ ἔχει τινὰς ἀπορίας καὶ παθῶν διηγήσεις, γινώσκεις αὐτή. καὶ καθάπερ οἱ μαθηματικοὶ τὴν ἶριν ἔμφασιν εἶναι τοῦ ἡλίου λέγουσι ποικιλλομένην τῇ παρὰ τὸ νέφος ἀναχωρήσει τῆς ὄψεως, οὕτως ὁ μῦθος ἐνταῦθα 359
λόγου τινὸς ἔμφασίς ἐστιν ἀνακλῶν ἐπ’ ἄλλα τὴν διάνοιαν, ὡς ὑποδηλοῦσιν αἵ τε θυσίαι τὸ πένθιμον ἔχουσαι καὶ σκυθρωπὸν ἐμφαινόμενον, αἵ τε τῶν ναῶν διαθέσεις πῇ μὲν ἀνειμένων εἰς πτερὰ καὶ δρόμους ὑπαιθρίους καὶ καθαρούς, πῇ δὲ κρυπτὰ καὶ σκότια κατὰ γῆς ἐχόντων στολιστήρια θηκαίοις ἐοικότα καὶ σηκοῖς, οὐχ ἥκιστα δ’ ἡ τῶν Ὀσιρείων δόξα, πολλαχοῦ κεῖσθαι λεγομένου τοῦ σώματος.

Τήν τε γὰρ Διοχίτην ὀνομάζεσθαι πολίχνην λέγουσιν ὡς μόνην τὸν ἀληθινὸν ἔχουσαν, ἔν τ’ Ἀβύδῳ τοὺς εὐδαίμονας τῶν Αἰγυπτίων καὶ δυνατοὺς μάλι- B
στα θάπτεσθαι φιλοτιμουμένους ὁμοτάφους εἶναι τοῦ σώματος Ὀσίριδος. ἐν δὲ Μέμφει τρέφεσθαι τὸν Ἆπιν εἴδωλον ὄντα τῆς ἐκείνου ψυχῆς, ὅπου καὶ τὸ σῶμα κεῖσθαι· καὶ τὴν Μέμφιν πόλιν οἱ μὲν ‚ὅρμον ἀγαθῶν‘ ἑρμηνεύουσιν, οἱ δ’ ἰδίως ‚τάφον Ὀσίριδος‘.

»Ausspeien soll man und sich spülen dann den Mund.«

Das brauche ich gerade dir nicht besonders zu sagen; denn du bist selber empört über Vertreter solch unmoralischer und barbarischer Meinungen über die Götter. Aber auf der anderen Seite bemerkst du ja selbst, daß diese Geschichten keineswegs den Eindruck von haltlosen Mären, von luftigen Erfindungen machen, wie Dichter und Schriftsteller sie, den Spinnen gleich, aus sich selbst hervorbringen, um sie dann als Grundtatsachen, die keiner Stützung bedürfen[4], zu verweben und weitläufig auszuführen – daß darin vielmehr allerhand ungelöste Fragen und Berichte von leidvollen Ereignissen enthalten sind. Die Mathematiker sagen, der Regenbogen sei ein Scheinbild der Sonne, und er komme mit seiner Buntheit dadurch zustande, daß der Sehstrahl unter der Wirkung der Wolke zurücklaufe; ebenso ist der Mythos hier bei uns das Erscheinungsbild eines Logos, ein Bild, das unser Denken auf etwas anderes hin reflektiert[5]. Hierauf deuten die Opferriten hin, in denen das Traurige und Finstere in Erscheinung tritt, sodann die Anlage der Tempel, die sich einerseits weiten zu Flügelbauten und reinlichen Wandelgängen unter offenem Himmel, andererseits aber verborgene dunkle Räume unter der Erde für die heilige Kleidung haben, welche Grabgewölben und Totenbezirken gleichen.

Nicht zuletzt werden solche Gedanken durch das hohe Ansehen der Osiris-Heiligtümer nahegelegt. An vielen Orten sagt man nämlich, daß dort sein Leichnam begraben liege. So soll das Städtchen Diochites[6] seinen Namen davon haben, daß es allein den wahren Osiris berge; in Abydos, so sagt man, ließen sich reiche und mächtige Ägypter am liebsten bestatten, weil sie den Ehrgeiz hätten, mit dem Leichnam des Osiris zusammen begraben zu sein; in Memphis werde der Apis-Stier gehalten, ein Abbild seiner Seele[7], dort liege auch sein Leichnam, und den Namen der Stadt Memphis übersetzen manche mit ›Ankerplatz der Guten‹, andere mit Beziehung auf den Eigennamen ›Grab des Osi-

τὴν δὲ πρὸς Φιλαῖς νησῖδα κειμένην ἄλλως μὲν ἄβα-
τον ἅπασι καὶ ἀπροσπέλαστον εἶναι, καὶ μηδ' ὄρ-
νιθας ἐπ' αὐτὴν καταίρειν μηδ' ἰχθῦς προσπελάζειν,
ἑνὶ δὲ καιρῷ τοὺς ἱερεῖς διαβαίνοντας ἐναγίζειν καὶ
καταστέφειν τὸ σῆμα μηδίθης φυτῷ περισκιαζόμενον
ὑπεραίροντι πάσης ἐλαίας μέγεθος. **21.** Εὔδοξος δὲ
πολλῶν τάφων ἐν Αἰγύπτῳ λεγομένων ἐν Βουσίριδι
τὸ σῶμα κεῖσθαι· καὶ γὰρ πατρίδα ταύτην γε- C
γονέναι τοῦ Ὀσίριδος. οὐκέτι μέντοι λόγου δεῖσθαι
τὴν Ταφόσιριν· αὐτὸ γὰρ φράζειν τοὔνομα ‚ταφὴν
Ὀσίριδος'. ἐῶ δὲ τομὴν ξύλου καὶ σχίσιν λίνου καὶ
χοὰς χεομένας διὰ τὸ πολλὰ τῶν μυστικῶν ἀναμε-
μῖχθαι τούτοις.

Οὐ μόνον δὲ τούτων οἱ ἱερεῖς λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ
τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγέννητοι μηδ' ἄφθαρτοι,
τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς κεῖσθαι καμόντα καὶ θε-
ραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα
καὶ καλεῖσθαι κύνα μὲν τὴν Ἴσιδος ὑφ' Ἑλλήνων,
ὑπ' Αἰγυπτίων δὲ Σῶθιν, Ὠρίωνα δὲ τὴν Ὥρου, τὴν D
δὲ Τυφῶνος ἄρκτον. εἰς δὲ τὰς ταφὰς τῶν τιμωμένων
ζῴων τοὺς μὲν ἄλλους συντεταγμένα τελεῖν, μόνους
δὲ μὴ διδόναι τοὺς Θηβαΐδα κατοικοῦντας, ὡς
θνητὸν θεὸν οὐδένα νομίζοντας, ἀλλ' ὃν καλοῦσιν
αὐτοὶ Κνήφ, ἀγέννητον ὄντα καὶ ἀθάνατον.

22. Πολλῶν δὲ τοιούτων λεγομένων καὶ δεικνυ-
μένων οἱ μὲν οἰόμενοι βασιλέων ταῦτα καὶ τυράν-
νων δι' ἀρετὴν ὑπερφέρουσαν ἢ δύναμιν ἀξίωμα τῇ
δόξῃ θεότητος ἐπιγραψαμένων, εἶτα χρησαμένων
τύχαις, ἔργα καὶ πάθη δεινὰ καὶ μεγάλα διαμνημο-
νεύεσθαι ῥᾷστῃ μὲν ἀποδράσει τοῦ λόγου χρῶνται
καὶ τὸ δύσφημον οὐ φαύλως ἀπὸ τῶν θεῶν ἐπ' ἀν- E
θρώπους μεταφέρουσι, καὶ ταύτας ἔχουσιν ἀπὸ τῶν

ris‹[8]. Von dem Inselchen, das neben Philai liegt[9], sagt man, es sei im allgemeinen für jedermann unbetretbar und unzugänglich, nicht einmal Vögel ließen sich auf ihm nieder, noch kämen Fische in seine Nähe; nur zu einer bestimmten Zeit setzten die Priester zu ihm über, brächten ein Totenopfer dar und bekränzten das Mal, das von einer Medithe-Pflanze überschattet werde, deren Höhe jeden Ölbaum überrage. **21.** Nach Eudoxos[1] ist die Leiche des Osiris, so viele Gräber man ihm auch in Ägypten zuschreibt, in Busiris begraben; denn das sei seine Heimatstadt gewesen. Über die Stadt Taphosiris bedürfe es keiner weiteren Erklärung, denn schon ihr Name bedeutet ›Grab des Osiris‹. Ich übergehe das Schneiden von Holz, das Zerreißen von Leinen und das Ausgießen von Trankspenden, denn dabei spielen viele Mysterien-Elemente mit[2].

Nicht nur von diesen, sondern auch von den anderen Göttern, soweit sie nicht ungeworden und unvergänglich sind, berichten die Priester, daß ihre dahingeschiedenen Leiber bei ihnen ruhen und Kult genießen, während die Seelen als Sterne am Himmel strahlen[3]; so werde die Seele der Isis von den Griechen »Hund« genannt, von den Ägyptern »Sothis«; die des Horus heiße »Orion«, die des Typhon »Bärin«. Für die Bestattung der kultisch verehrten Tiere steuerten alle Ägypter feste Beträge bei, nur die Bewohner des Landes von Theben nicht, weil sie keinen sterblichen Gott anerkennen, sondern nur den Gott, den sie Kneph nennen, welcher ungeworden und unsterblich ist[4].

22. Viele Dinge dieser Art bekommt man zu hören und zu sehen. Manche glauben, sie bezögen sich auf Könige und Gewaltherrscher, die wegen ihrer überragenden Leistungen oder ihrer Macht den Rang von Göttern in der öffentlichen Geltung beansprucht hätten; nachdem sie dahingeschieden seien, würden ihre ungeheuren, gewaltigen Taten und Schicksale in solchen Überlieferungen bewahrt[1]. Dies ist der leichteste Ausweg des Denkens, womit man das Anstößige geschickt von den Göttern auf Menschen abwälzt; und man findet Unterstützung dafür in den fol-

ἱστορουμένων βοηθείας. ἱστοροῦσι γὰρ Αἰγύπτιοι
τὸν μὲν Ἑρμῆν τῷ σώματι γενέσθαι γαλιάγκωνα,
τὸν δὲ Τυφῶνα τῇ χρόᾳ πυρρόν, λευκὸν δὲ τὸν
Ὧρον καὶ μελάγχρουν τὸν Ὄσιριν, ὡς τῇ φύσει γε-
γονότας ἀνθρώπους. ἔτι δὲ καὶ στρατηγὸν ὀνομάζου-
σιν Ὄσιριν καὶ κυβερνήτην Κάνωβον, οὗ φασιν
ἐπώνυμον γεγονέναι τὸν ἀστέρα, καὶ τὸ πλοῖον, ὃ
καλοῦσιν Ἕλληνες Ἀργώ, τῆς Ὀσίριδος νεὼς εἴδωλον
ἐπὶ τιμῇ κατηστερισμένον οὐ μακρὰν φέρεσθαι τοῦ
Ὠρίωνος καὶ τοῦ Κυνός, ὧν τὸν μὲν Ὥρου, τὸν δ'
Ἴσιδος ἱερὸν Αἰγύπτιοι νομίζουσιν.

23. Ὀκνῶ δέ, μὴ τοῦτ' ᾖ „τὰ ἀκίνητα κινεῖν" καὶ F
„πολεμεῖν" οὐ „τῷ πολλῷ χρόνῳ" κατὰ Σιμωνίδην
μόνον, πολλοῖς δ' ἀνθρώπων ἔθνεσι καὶ γένεσι
κατόχοις ὑπὸ τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς τούτους ὁσιότητος,
οὐδὲν ἀπολείποντας ἐξ οὐρανοῦ μεταφέρειν ἐπὶ
γῆν ὀνόματα τηλικαῦτα καὶ τιμὴν καὶ πίστιν ὀλίγου
δεῖν ἅπασιν ἐκ πρώτης γενέσεως ἐνδεδυκυῖαν ἐξισ-
τάναι καὶ ἀναλύειν, μεγάλας μὲν τῷ ἀθέῳ Λέοντι 360
κλισιάδας ἀνοίγοντας καὶ ἐξανθρωπίζοντι τὰ θεῖα,
λαμπρὰν δὲ τοῖς Εὐημέρου τοῦ Μεσσηνίου φενακισ-
μοῖς παρρησίαν διδόντας, ὃς αὐτὸς ἀντίγραφα
συνθεὶς ἀπίστου καὶ ἀνυπάρκτου μυθολογίας
πᾶσαν ἀθεότητα κατασκεδάννυσι τῆς οἰκουμένης,
τοὺς νομιζομένους θεοὺς πάντας ὁμαλῶς
διαγράφων εἰς ὀνόματα στρατηγῶν καὶ ναυάρχων
καὶ βασιλέων ὡς δὴ πάλαι γεγονότων, ἐν δὲ
Πάγχοντι γράμμασι χρυσοῖς ἀναγεγραμμένων, οἷς
οὔτε βάρβαρος οὐδεὶς οὔθ' Ἕλλην, ἀλλὰ μόνος
Εὐήμερος, ὡς ἔοικε, πλεύσας εἰς τοὺς μηδαμόθι γῆς B
γεγονότας μηδ' ὄντας Παγχώους καὶ Τριφύλλους
ἐντετύχηκε.

24. Καίτοι μεγάλαι μὲν ὑμνοῦνται πράξεις ἐν Ἀσ-
συρίοις Σεμιράμιος, μεγάλαι δ' αἱ Σεσώστριος ἐν

genden Berichten. Die Ägypter berichten von gewissen körperlichen Eigenheiten: Hermes habe verkrüppelte Arme gehabt, Typhon rote Hautfarbe, Horus weiße, Osiris schwarze, was auf ihre menschliche Natur deutet[2]. Sodann nennen sie Osiris einen Heerführer und Kanobos einen Steuermann; nach ihm sei der Stern benannt, und das Schiff, das die Griechen »Argo« nennen, sei ein Abbild des Osiris-Schiffes, das zu seiner Ehre unter die Sterne versetzt sei und nicht weit entfernt vom Orion und dem Hund kreise, der eine nach Meinung der Ägypter dem Horus heilig, der andere der Isis.

23. Hiergegen muß ich aber Bedenken erheben. Es heißt doch, an Dinge zu rühren, die unberührt bleiben sollten, und nicht nur »gegen die lange Zeit zu streiten«, wie Simonides[1] sagt, sondern gegen viele Völker und Geschlechter der Menschen, die im Banne der Ehrfurcht vor diesen Göttern stehen, wenn man nicht abläßt, die erhabensten Namen vom Himmel zur Erde herabzuziehen und die Ehrfurcht und den Glauben, von dem nahezu alle von früher Kindheit an durchdrungen sind, zu verdrängen und zunichte zu machen. Man öffnet die Tore weit für den gottlosen Leon[2], der das Göttliche vermenschlicht, und erlaubt den Betrügereien des Euhemeros von Messene, laut und klar die Stimme zu erheben – eines Mannes, der selbst Dokumente mit unbeglaubigten, gegenstandslosen mythischen Erzählungen verfaßt hat[3] und damit die schiere Gottlosigkeit über alle Welt ausstreut; der die Götter, an die man glaubt, samt und sonders herabstuft zu den Namen von Königen, von Heer- und Flottenführern, die angeblich früher gelebt haben und in Panchon mit goldenen Lettern aufgeschrieben sind – Inschriften, die offenbar kein Barbar und kein Hellene, sondern allein Euhemeros gelesen hat, als er auf seiner Seefahrt zu den Panchoern und Triphyllern kam, Völkern, die nirgends auf der Welt gelebt haben oder leben.

24. Gewiß, Großes hat Semiramis unter den Assyrern vollbracht, Großes auch Sesostris in Ägypten, und beide werden

Αἰγύπτῳ· Φρύγες δὲ μέχρι νῦν τὰ λαμπρὰ καὶ θαυ-
μαστὰ τῶν ἔργων „Μανικὰ“ καλοῦσι διὰ τὸ Μάνην
τινὰ τῶν πάλαι βασιλέων ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ δυνα-
τὸν γενέσθαι παρ' αὐτοῖς, ὃν ἔνιοι Μάσνην κα-
λοῦσι· Κῦρος δὲ Πέρσας, Μακεδόνας δ' Ἀλέξ-
ανδρος ὀλίγου δεῖν ἐπὶ πέρας τῆς γῆς κρατοῦντας
προήγαγον· ἀλλ' ὄνομα καὶ μνήμην βασιλέων
ἀγαθῶν ἔχουσιν. „εἰ δέ τινες ἐξαρθέντες ὑπὸ μεγαλ- C
αυχίας“, ὥς φησιν ὁ Πλάτων, „ἅμα νεότητι καὶ
ἀγνοίᾳ φλεγόμενοι τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως“ ἐδέξαν-
το θεῶν ἐπωνυμίας καὶ ναῶν ἱδρύσεις, βραχὺν
ἤνθησεν ἡ δόξα χρόνον, εἶτα κενότητα καὶ ἀλαζο-
νείαν μετ' ἀσεβείας καὶ παρανομίας προσοφλόντες

„ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν“

καὶ νῦν ὥσπερ ἀγώγιμοι δραπέται τῶν ἱερῶν καὶ τῶν
βωμῶν ἀποσπασθέντες οὐδὲν ἀλλ' ἢ τὰ μνήματα καὶ
τοὺς τάφους ἔχουσιν. ὅθεν Ἀντίγονος ὁ γέρων Ἑρ-
μοδότου τινὸς ἐν ποιήμασιν αὐτὸν Ἡλίου παῖδα καὶ
θεὸν ἀναγορεύοντος· „οὐ τοιαῦτά μοι“, εἶπεν, „ὁ λα-
σανοφόρος σύνοιδεν.“ εὖ δὲ καὶ Λύσιππος ὁ πλάστης D
Ἀπελλῆν ἐμέμψατο τὸν ζωγράφον, ὅτι τὴν Ἀλεξάν-
δρου γράφων εἰκόνα κεραυνὸν ἐνεχείρισεν· αὐτὸς δὲ
λόγχην, ἧς τὴν δόξαν οὐδὲ εἷς ἀφαιρήσεται χρόνος
ἀληθινὴν καὶ ἰδίαν οὖσαν.

25. Βέλτιον οὖν οἱ τὰ περὶ τὸν Τυφῶνα καὶ Ὄσι-
ριν καὶ Ἶσιν ἱστορούμενα μήτε θεῶν πάθη μήτ'
ἀνθρώπων, ἀλλὰ δαιμόνων μεγάλων εἶναι νομί-
ζοντες, οὓς καὶ Πλάτων καὶ Πυθαγόρας καὶ Ξε-
νοκράτης καὶ Χρύσιππος ἑπόμενοι τοῖς πάλαι
θεολόγοις ἐρρωμενεστέρους μὲν ἀνθρώπων γε-
γονέναι λέγουσι καὶ πολὺ τῇ δυνάμει τὴν φύσιν E

hoch gepriesen[1]; die Phryger nennen bis heute ruhmvolle und bewunderte Taten »Manes-Taten«, weil ein gewisser Manes, einer der frühen Könige[2], bei ihnen ein tapferer und fähiger Herrscher gewesen war – einige nennen ihn auch Masnes –; Kyros hat die Perser, Alexander die Makedonen siegreich fast bis ans Ende der Welt geführt. Indessen ist ihr Name in Erinnerung als der Name guter Könige. »Wenn aber einige, von Prahlsucht geschwellt«, wie Platon[3] sagt, »brennend von Jugend und Unwissenheit zugleich in der Seele, vereint mit Frevelmut«, sich die Beinamen von Göttern und die Weihung von Tempeln anmaßten, so hat ihr Ruhm nur kurze Zeit geblüht; dann wurden sie für schuldig befunden der Eitelkeit, der Großtuerei, verbunden mit Gottlosigkeit und Verbrechen, und

»rasch traf der Tod sie: dem Rauch gleich stiegen sie auf und verflogen«.[4]

Jetzt hat man sie wie entflohene Sklaven, die eingefangen wurden, von den Tempeln und Altären weggerissen[5] und ihnen nichts als die Denkmäler und Gräber gelassen. Aus diesem Grunde hat der ältere Antigonos gesagt, als ein gewisser Hermodotos[6] ihn in Gedichten als Sohn des Helios und als Gott proklamierte: »Davon weiß mein Nachttopfträger nichts.« Mit Recht hat auch der Bildhauer Lysipp den Maler Apelles kritisiert, welcher Alexander in einem Porträt einen Blitz in die Hand gegeben hatte; er selbst gab ihm eine Lanze, denn den Ruhm der Lanze wird die Zeit ihm nie nehmen, weil er echt und ihm zu eigen ist.

25. Höher steht da die Auffassung, alles, was von Typhon, Osiris und Isis berichtet wird, seien die Widerfahrnisse nicht von Göttern und nicht von Menschen, sondern von großen Dämonen[1]. Über diese lehren Platon, Pythagoras, Xenokrates und Chrysipp, den alten Theologen[2] folgend, daß sie stärker sind als die Menschen und an Macht weit über unserer Natur stehen, daß sie jedoch das göttliche Element nicht ungemischt und rein besit-

ὑπερφέροντας ἡμῶν, τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγὲς οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθήσει συνειληχὸς ἡδονὴν δεχομένῃ καὶ πόνον καὶ ὅσα ταύταις ἐγγενόμενα ταῖς μεταβολαῖς πάθη τοὺς μὲν μᾶλλον, τοὺς δ' ἧττον ἐπιταράττει. γίνονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας. τὰ δὲ Γιγαντικὰ καὶ Τιτανικὰ παρ' Ἕλλησιν ᾀδόμενα, καὶ Κρόνου τινὲς ἄθεσμοι πράξεις καὶ Πύθωνος ἀντιτάξεις πρὸς Ἀπόλλωνα, φυγαί τε Διονύσου καὶ πλάναι Δήμητρος οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν Ὀσιριακῶν καὶ Τυφωνικῶν ἄλλων θ', ὧν πᾶσιν ἔξεστιν ἀνέδην μυθολογουμένων F
ἀκούειν· ὅσα τε μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασῴζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλούς, ὅμοιον ἔχει λόγον.

26. Ἀκούομεν δὲ καὶ Ὁμήρου τοὺς μὲν ἀγαθοὺς διαφόρως „θεοειδέας" ἑκάστοτε καλοῦντος καὶ „ἀντιθέους" καί „θεῶν ἄπο μήδε' ἔχοντας", τῷ δ' ἀπὸ τῶν δαιμόνων προσρήματι χρωμένου κοινῶς 361
ἐπί τε χρηστῶν καὶ φαύλων·

„δαιμόνιε, σχεδὸν ἐλθέ· τίη δειδίσσεαι οὕτως
Ἀργείους;"

καὶ πάλιν·

„ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἶσος",

καί·

„δαιμονίη, τί νύ σε Πρίαμος Πριάμοιό τε παῖδες
τόσσα κακὰ ῥέζουσιν, ὅ τ' ἀσπερχὲς μενεαίνεις
Ἰλίου ἐξαλαπάξαι ἐυκτίμενον πτολίεθρον;"

zen, sondern in einer schicksalhaften Verbindung mit der Lebenskraft der Seele und dem Empfindungsvermögen des Körpers. Diese sind zugänglich für Lust und Schmerz und all die leidenschaftlichen Erregungen, welche in solchen wechselnden Zuständen stattfinden, bei manchen mehr, bei manchen weniger. Es kommen nämlich, wie bei den Menschen, so auch bei den Dämonen verschiedene Grade von Vollkommenheit und Unvollkommenheit vor. Die Ereignisse um die Giganten und Titanen, die bei den Griechen besungen werden[3], gewisse Greueltaten des Kronos, die Auseinandersetzungen zwischen Python und Apollon, die Flucht des Dionysos und das Umherirren der Demeter – all das steht nicht hinter den Geschichten von Osiris und Typhon zurück und all den anderen Mythen, die jedermann ohne Beschränkung hören kann; und auch was in Mysterienriten und Einweihungen eingekleidet ist und so weitergegeben wird, daß die Öffentlichkeit es nicht hört oder sieht, ist ähnlich aufzufassen.

26. Wir hören schon bei Homer immer wieder, wie er von ausgezeichneten Menschen sagt, sie seien »göttergestaltig« und »göttergleich«, sie »hätten von den Göttern die Klugheit« (*Odyssee* 6,12); aber die von »Dämon« abgeleiteten Bezeichnungen verwendet er unterschiedslos für Gute wie für Schlechte (*Ilias* 13,810 f.):

»Komm nur, Dämonischer! Warum hast du vor den Argivern
solch eine Angst?«

Und wiederum (*Ilias* 5,438; 16,705; 20,447):

»Aber als er zum viertenmal vordrang gleich einem Dämon«,

und (*Ilias* 4,31 ff.):

»Du Dämonische, was haben Priamos und seine Söhne
dir so Übles getan, daß du ungestüm danach trachtest
Ilion ganz zu vertilgen, die wohlgebauete Feste?«

ὡς τῶν δαιμόνων μικτὴν καὶ ἀνώμαλον φύσιν ἐχόντων καὶ προαίρεσιν. ὅθεν ὁ μὲν Πλάτων Ὀλυμπίοις θεοῖς τὰ δεξιὰ καὶ περιττά, τὰ δ' ἀντίφωνα τούτων δαίμοσιν ἀποδίδωσιν· ὁ δὲ Ξενοκράτης καὶ τῶν ἡμερῶν τὰς ἀποφράδας καὶ τῶν ἑορτῶν, ὅσαι πληγάς τινας ἢ κοπετοὺς ἢ νηστείας ἢ δυσφημίας ἢ αἰσχρολογίαν ἔχουσιν, οὔτε θεῶν τιμαῖς οὔτε δαιμόνων οἴεται προσήκειν χρηστῶν, ἀλλ' εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυράς, δυστρόπους δὲ καὶ σκυθρωπάς, αἳ χαίρουσι τοῖς τοιούτοις καὶ τυγχάνουσαι πρὸς οὐθὲν ἄλλο χεῖρον τρέπονται. τοὺς δὲ χρηστοὺς πάλιν καὶ ἀγαθοὺς ὅ θ' Ἡσίοδος „ἁγνοὺς δαίμονας" καὶ „φύλακας ἀνθρώπων" προσαγορεύει, B

„πλουτοδότας καὶ τοῦτο γέρας βασιλήιον"

ἔχοντας· ὅ τε Πλάτων ἑρμηνευτικὸν τὸ τοιοῦτον ὀνομάζει γένος καὶ διακονικὸν ἐν μέσῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, εὐχὰς μὲν ἐκεῖ καὶ δεήσεις ἀνθρώπων ἀναπέμποντας, ἐκεῖθεν δὲ μαντεῖα δεῦρο καὶ δόσεις ἀγαθῶν φέροντας. Ἐμπεδοκλῆς δὲ καὶ δίκας φησὶ διδόναι τοὺς δαίμονας ὧν ἂν ἐξαμάρτωσι καὶ πλημμελήσωσιν· C

„αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου ἀκάμαντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες",

Das deutet darauf hin, daß Natur und Charakter der Dämonen gemischt und ungleichartig sind. So weist denn Platon (*Gesetze* 717 AB) den olympischen Göttern das »Rechts« und das »Ungerade« zu, den Dämonen das jeweilige Gegenteil. Xenokrates meint[1], daß die Unglückstage und solche Feste, bei denen Schläge, Totenklagen, Fasten, Lästerungen und Obszönitäten eine Rolle spielen, nicht der Ehre von Göttern und guten Dämonen gewidmet sind, sondern daß es im Raum um die Erde andere große und mächtige Wesen gibt, bösartig und finster, die an solchem Kult Freude haben und, wenn sie ihn erhalten, sich nicht anderen und schlimmeren Dingen zuwenden. Andererseits nennt Hesiod (*Werke und Tage* 122–126) die freundlichen und guten Dämonen »reine Dämonen« und »Hüter der Menschen«,

»Segenspender; sie haben dies Königsvorrecht zu eigen«.

Platon[2] bezeichnet die Dämonen dieser Art als »dolmetschend« und dienend im Verkehr zwischen Göttern und Menschen, weil sie die Gebete und Bitten der Menschen zu jenen emportragen und von dort Wahrsprüche und gute Gaben hierher bringen. Empedokles spricht sogar davon, daß die Dämonen Buße tun müssen für Verfehlungen und Missetaten[3]:

»Denn des Äthers Gewalt jagt zum Meer sie, das Meer aber speit sie
auf den Boden des Landes, die Erde alsdann zu der ewig
leuchtenden Sonne, die schleudert sie in den Wirbel des Äthers –
einer empfängt sie vom andern, doch jeder haßt und vertreibt sie«,

ἄχρι οὗ κολασθέντες οὕτω καὶ καθαρθέντες αὖθις τὴν κατὰ φύσιν χώραν καὶ τάξιν ἀπολάβωσι. D

27. Τούτων δὲ καὶ τῶν τοιούτων ἀδελφὰ λέγεσθαί φασι περὶ Τυφῶνος, ὡς δεινὰ μὲν ὑπὸ φθόνου καὶ δυσμενείας εἰργάσατο καὶ πάντα πράγματα ταράξας ἐνέπλησε κακῶν γῆν ὁμοῦ τε πᾶσαν καὶ θάλασσαν, εἶτα δίκην ἔδωκεν· ἡ δὲ τιμωρὸς Ὀσίριδος ἀδελφὴ καὶ γυνή, τὴν Τυφῶνος σβέσασα καὶ καταπαύσασα μανίαν καὶ λύσσαν, οὐ περιεῖδε τοὺς ἄθλους καὶ τοὺς ἀγῶνας, οὓς ἀνέτλη, καὶ πλάνας αὐτῆς καὶ πολλὰ μὲν ἔργα σοφίας, πολλὰ δ᾽ ἀνδρείας ἀμνηστίαν ὑπολαβοῦσαν καὶ σιωπήν, ἀλλὰ ταῖς ἁγιωτάταις ἀναμίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπο- E νοίας καὶ μιμήματα τῶν τότε παθημάτων, εὐσεβείας ὁμοῦ δίδαγμα καὶ παραμύθιον ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν ὑπὸ συμφορῶν ἐχομένοις ὁμοίων καθωσίωσεν. αὐτὴ δὲ καὶ Ὄσιρις ἐκ δαιμόνων ἀγαθῶν δι᾽ ἀρετῆς εἰς θεοὺς μεταβαλόντες, ὡς ὕστερον Ἡρακλῆς καὶ Διόνυσος, ἅμα καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων οὐκ ἀπὸ τρόπου μεμιγμένας τιμὰς ἔχουσι, πανταχοῦ μέν, ἐν δὲ τοῖς ὑπὸ γῆν δυνάμενοι μέγιστον.

Οὐ γὰρ ἄλλον εἶναι Σάραπιν ἢ τὸν Πλούτωνά φασι καὶ Ἶσιν τὴν Περσέφασσαν, ὡς Ἀρχέμαχος εἴρηκεν ὁ Εὐβοεὺς καὶ ὁ Ποντικὸς Ἡρακλείδης τὸ χρηστήριον ἐν Κανώβῳ Πλούτωνος ἡγούμενος εἶ- F ναι. **28.** Πτολεμαῖος δ᾽ ὁ Σωτὴρ ὄναρ εἶδε τὸν ἐν Σινώπῃ τοῦ Πλούτωνος κολοσσόν, οὐκ ἐπιστάμενος οὐδ᾽ ἑωρακὼς πρότερον, οἷος τὴν μορφὴν ἦν, κελεύοντα κομίσαι τὴν ταχίστην αὐτὸν εἰς Ἀλεξάνδρειαν. ἀγνοοῦντι δ᾽ αὐτῷ καὶ ἀποροῦντι, ποῦ καθίδρυται, καὶ διηγουμένῳ τοῖς φίλοις τὴν ὄψιν εὑρέθη πολυπλανὴς ἄνθρωπος ὄνομα Σωσίβιος, ἐν Σινώπῃ φάμενος ἑωρακέναι τοιοῦτον κολοσσόν, οἷον ὁ βασιλεὺς ἰδεῖν ἔδοξεν. ἔπεμψεν οὖν Σωτέλη

solange bis ihre Strafe und Reinigung vollendet ist und sie wieder den Platz und den Rang einnehmen, der ihrer Natur zukommt.

27. Mit diesen und ähnlichen Dingen ist vergleichbar, so sagt man, was über Typhon berichtet wird: Er habe aus Mißgunst und Bosheit Furchtbares getan, alle Dinge in Verwirrung gestürzt, Erde zumal und Meer mit Übeln erfüllt, dann aber Strafe erlitten. Die Vollzieherin der Rache für Osiris, seine Schwester und Gattin, ließ, als sie das Wüten Typhons gestillt und beendet hatte, die Abenteuer und Kämpfe, die sie bestanden hatte, ihre eigenen Irrfahrten, die vielen Erfolge ihrer Weisheit und die vielen Siege ihrer Tapferkeit nicht der Vergessenheit und dem Schweigen anheimfallen, sondern fügte Gleichnisse, Andeutungen und Abbilder der leidvollen Ereignisse von damals in hochheilige Einweihungsriten ein und stiftete damit Lehren der Frömmigkeit und Trost für Männer und Frauen in ähnlichen Nöten[1]. Sie selbst aber und Osiris wandelten sich kraft ihrer tätigen Bewährung von guten Dämonen zu Göttern, wie später Herakles und Dionysos. So ist es nicht ohne Sinn, daß sie einen gemischten Kult empfangen, den Kult sowohl von Göttern als auch von Dämonen[2].

Ihre Macht wirkt zwar allenthalben, aber am stärksten im Bereich der Unterwelt. Es heißt nämlich, Sarapis[3] sei kein anderer als Pluton[4], und Isis dieselbe wie Persephone. So sagt Archemachos von Euboia und Herakleides von Pontos, welcher das Orakel in Kanobos Pluton zuschreibt[5]. **28.** Ferner: Ptolemaios Soter[1] erblickte im Traum die überlebensgroße Statue des Pluton in Sinope, er kannte ihn aber nicht und hatte nie zuvor eine Gestalt wie ihn gesehen. Dieser befahl ihm, er solle ihn unverzüglich nach Alexandrien holen. Ptolemaios wußte aber nicht, wo die Statue aufgestellt war und war ratlos. Da erzählte er seinen Freunden von dem Traumgesicht, und es fand sich ein weitgereister Mann namens Sosibios, der vermeldete, er habe in Sinope eine solche Statue gesehen, wie sie dem König erschienen war. Da sandte er Soteles und Dionysios aus, die nach langwierigen

καὶ Διονύσιον, οἳ χρόνῳ πολλῷ καὶ μόλις, οὐκ ἄνευ μέντοι θείας προνοίας, ἤγαγον ἐκκλέψαντες. ἐπεὶ 362
δὲ κομισθεὶς ὤφθη, συμβαλόντες οἱ περὶ Τιμόθεον τὸν ἐξηγητὴν καὶ Μανέθωνα τὸν Σεβεννύτην Πλούτωνος ὂν ἄγαλμα, τῷ Κερβέρῳ τεκμαιρόμενοι καὶ τῷ δράκοντι, πείθουσι τὸν Πτολεμαῖον, ὡς ἑτέρου θεῶν οὐδενὸς ἀλλὰ Σαράπιδός ἐστιν· οὐ γὰρ ἐκεῖθεν οὕτως ὀνομαζόμενος ἧκεν, ἀλλ' εἰς Ἀλεξάνδρειαν κομισθεὶς τὸ παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτήσατο τὸν Σάραπιν. καὶ μὴν τὸ Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος· „Ἅιδης καὶ Διόνυσος ωὑτός, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληραίνουσιν" εἰς ταύτην ὑπάγουσι τὴν δόξαν. οἱ γὰρ ἀξιοῦντες Ἅιδην λέγεσθαι τὸ σῶμα, τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ, γλίσχρως ἀλληγο- B
ροῦσι. βέλτιον δὲ τὸν Ὄσιριν εἰς ταὐτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ τῷ τ' Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντι τῆς προσηγορίας. διὸ πᾶσι κοινὸς ὁ Σάραπίς ἐστιν, ὡς δὴ τὸν Ὄσιριν οἱ τῶν ἱερῶν μεταλαβόντες ἴσασιν.

29. Οὐ γὰρ ἄξιον προσέχειν τοῖς Φρυγίοις γράμμασιν, ἐν οἷς λέγεται Χαροποῦς μὲν τῆς Ἡρακλέους γενέσθαι θυγατρὸς Ἶσις, Αἰακοῦ δὲ τοῦ Ἡρακλέους ὁ Τυφών, οὐδὲ Φυλάρχου μὴ καταφρονεῖν γράφοντος, ὅτι πρῶτος εἰς Αἴγυπτον ἐξ Ἰνδῶν Διόνυσος ἤγαγε δύο βοῦς, ὧν ἦν τῷ μὲν Ἆπις ὄνομα, τῷ δ' Ὄσιρις· Σάραπις δ' ὄνομα τοῦ τὸ C
πᾶν κοσμοῦντός ἐστι παρὰ τὸ ‚σαίρειν', ὃ καλλύνειν τινὲς καὶ κοσμεῖν λέγουσιν. ἄτοπα γὰρ ταῦτα τοῦ Φυλάρχου, πολλῷ δ' ἀτοπώτερα τὰ τῶν λεγόντων οὐκ εἶναι θεὸν τὸν Σάραπιν, ἀλλὰ τὴν ‚Ἄπιδος σορὸν' οὕτως ὀνομάζεσθαι, καὶ χαλκᾶς τινας ἐν Μέμφει πύλας, λήθης καὶ κωκυτοῦ προσαγορευομένας, ὅταν θάπτωσι τὸν Ἆπιν, ἀνοίγεσθαι

Bemühungen, doch nicht ohne Beistand der göttlichen Vorsehung die Statue aus dem Tempel stehlen und überbringen konnten. Als sie eintraf und besichtigt wurde, kamen Männer wie Timotheos der Exeget und Manetho[2] von Sebennytos zu dem Schluß, daß es sich um ein Kultbild des Pluton handle, aufgrund des Kerberos und der Schlange[3], und sie überzeugten Ptolemaios davon, daß es sich um keinen anderen Gott als Sarapis handle. Er war nämlich nicht unter diesem Namen von Sinope gekommen, sondern erhielt erst nach der Verbringung nach Alexandrien den in Ägypten üblichen Namen des Pluton, Sarapis. – Schließlich bringt man auch den Ausspruch des Naturphilosophen Heraklit[4]: »Hades und Dionysos sind derselbe, für den sie toben und Narretei treiben« in Zusammenhang mit dieser Auffassung[5]. Denn die Deutung anderer, mit »Hades« sei der Körper gemeint, weil die Seele in ihm gleichsam trunken und von Sinnen sei, ist doch eine künstliche Allegorie. Richtiger ist es, Osiris mit Dionysos in eins zu setzen und Sarapis mit Osiris, insofern er diese Benennung erhielt, als er seine Natur wandelte. So ist denn Sarapis allen gemeinsam, wie es ja auch Osiris ist, wie diejenigen wissen, die an dem Kult teilhaben[6].

29. Die *Phrygischen Schriften*[1] dagegen sind nicht ernstzunehmen, in denen es heißt, von Charopo, der Tochter des Herakles, stamme Isis ab, und von Aiakos, dem Sohn des Herakles, Typhon. Auch Phylarchos[2] verdient keine Beachtung, welcher schreibt, Dionysos habe als erster aus Indien zwei Stiere nach Ägypten eingeführt, von denen einer Apis hieß, der andere Osiris; Sarapis dagegen sei der Name dessen, der das All ordne, abgeleitet von dem Wort *sairein* ›fegen‹, das manche im Sinne von »schön machen« und »ordnen« gebrauchen. Diese Behauptungen von Phylarchos sind abwegig, und noch abwegiger ist es, wenn man sagt, Sarapis sei kein Gott, sondern eine Bezeichnung für den ›Sarg (*sorós*) des Apis‹; in Memphis gebe es Bronzetore, die »Tore des Vergessens und des Jammers« hießen, bei der Bestattung des Apis-Stieres würden sie geöffnet und ließen ein tie-

βαρὺ καὶ σκληρὸν ψοφούσας· διὸ παντὸς ἠχοῦντος ἡμᾶς χαλκώματος ἐπιλαμβάνεσθαι. μετριώτερον δ' οἱ παρὰ τὸ ,σεύεσθαι' καὶ τὸ ,σοῦσθαι' τὴν τοῦ παντὸς ἅμα κίνησιν εἰρῆσθαι φάσκοντες. οἱ δὲ πλεῖστοι τῶν ἱερέων εἰς ταὐτό φασι τὸν Ὄσιριν συμπεπλέχθαι καὶ τὸν Ἆπιν, ἐξηγούμενοι καὶ διδάσκοντες ἡμᾶς, ὡς ἔμμορφον εἰκόνα χρὴ νομίζειν τῆς Ὀσί- D
ριδος ψυχῆς τὸν Ἆπιν. ἐγὼ δ', εἰ μὲν Αἰγύπτιόν ἐστι τοὔνομα τοῦ Σαράπιδος, εὐφροσύνην αὐτὸ δηλοῦν οἴομαι καὶ χαρμοσύνην, τεκμαιρόμενος ὅτι τὴν ἑορτὴν Αἰγύπτιοι τὰ Χαρμόσυνα ,Σαίρει' καλοῦσιν. καὶ γὰρ Πλάτων τὸν Ἅιδην ὡς ,αἰδέσιμον' τοῖς παρ' αὐτῷ γενομένοις καὶ προσηνῆ θεὸν ὠνομάσθαι φησί. καὶ παρ' Αἰγυπτίοις ἄλλα τε πολλὰ τῶν ὀνομάτων λόγοι εἰσί, καὶ τὸν ὑποχθόνιον τόπον, εἰς ὃν οἴονται τὰς ψυχὰς ἀπέρχεσθαι μετὰ τὴν τελευτήν, Ἀμένθην καλοῦσι, σημαίνοντος τοῦ ὀνόματος τὸν ,λαμβάνοντα καὶ διδόντα'. εἰ δὲ καὶ τοῦτο τῶν ἐκ τῆς E
Ἑλλάδος ἀπελθόντων πάλαι καὶ μετακομισθέντων ὀνομάτων ἕν ἐστιν, ὕστερον ἐπισκεψόμεθα· νῦν δὲ τὰ λοιπὰ τῆς ἐν χερσὶ δόξης προσδιέλθωμεν.

30. Ὁ μὲν γὰρ Ὄσιρις καὶ ἡ Ἶσις ἐκ δαιμόνων ἀγαθῶν εἰς θεοὺς μετήλλαξαν· τὴν δὲ τοῦ Τυφῶνος ἠμαυρωμένην καὶ συντετριμμένην δύναμιν, ἔτι δὲ καὶ ψυχορραγοῦσαν καὶ σφαδᾴζουσαν, ἔστιν αἷς παρηγοροῦσι θυσίαις καὶ πραΰνουσιν, ἔστι δ' ὅτε πάλιν ἐκταπεινοῦσι καὶ καθυβρίζουσιν ἔν τισιν ἑορταῖς, τῶν μὲν ἀνθρώπων τοὺς πυρροὺς προπηλακίζοντες, ὄνον δὲ κατακρημνίζοντες, ὡς Κοπτῖται, διὰ τὸ πυρρὸν γεγονέναι τὸν Τυφῶνα καὶ F
ὀνώδη τὴν χρόαν. Βουσιρῖται δὲ καὶ Λυκοπολῖται σάλπιγξιν οὐ χρῶνται τὸ παράπαν ὡς ὄνῳ φθεγγομέναις ἐμφερές. καὶ ὅλως τὸν ὄνον οὐ καθαρόν, ἀλλὰ δαιμονικὸν ἡγοῦνται ζῷον εἶναι διὰ τὴν πρὸς

fes, hartes Dröhnen ertönen, und deshalb faßten wir jedes dröhnende Bronzegerät an[3]. Passender ist die Erklärung, in Anlehnung an die Wörter *seúesthai* und *soûsthai* (›sausen, dahinbrausen‹) sei die gleichzeitige Bewegung des Alls ausgedrückt. Doch die meisten Priester sagen, die Namen Osiris und Apis seien zu einem verflochten, und zur Erläuterung lehren sie uns, der Apis sei als gestaltgewordenes Abbild der Seele des Osiris zu betrachten[4]. Ich selbst vermute, falls der Name Sarapis ägyptisch ist, daß er ›gute Laune und Freudigkeit‹ (*charmosýne*) bedeutet; das schließe ich daraus, daß die Ägypter das Fest der Charmosyna *Sairei* nennen[5]. Denn auch Platon sagt, daß Hades seinen Namen davon habe, daß er für die bei ihm Weilenden ein ›verehrungswürdiger‹ (*aidesimos*) und gütiger Gott sei[6]. Bei den Ägyptern sind viele Namen sinnvolle Wörter, und so nennen sie auch den Ort unter der Erde, zu dem die Seelen, wie sie glauben, nach dem Tode gehen, *Amenthes,* das bedeutet: ›der nimmt und gibt‹[7]. Die andere Möglichkeit, daß auch dies einer der Namen ist, die aus Griechenland stammen und vor alter Zeit herübergebracht wurden, werden wir später prüfen (Kap. 61); jetzt wollen wir die in Rede stehende Theorie weiter verfolgen.

30. Osiris und Isis wandelten sich also von guten Dämonen zu Göttern; Typhons Macht war verdunkelt und gebrochen, lag aber noch im Todeskampf und in letzten Zuckungen. Die Ägypter beschwichtigen und dämpfen sie manchmal mit Opfern, aber demütigen und verhöhnen sie auch in manchen Festen[1]; dabei werden rote Menschen geschmäht, ein Esel von einem Felsen gestürzt wie etwa in Koptos, weil Typhon rot und eselähnlich an Farbe gewesen sei. In Busiris und Lykopolis wird der Gebrauch von Trompeten streng gemieden, weil sie ähnlich wie ein Esel klingen. Allgemein gilt der Esel als ein unreines und dämonisches Tier wegen der Ähnlichkeit mit Typhon, und wenn sie Kuchen

ἐκεῖνον ὁμοιότητα, καὶ πόπανα ποιοῦντες ἐν θυ-
σίαις τοῦ τε Παϋνὶ καὶ τοῦ Φαωφὶ μηνὸς ἐπιπλάτ-
τουσι παράσημον ὄνον δεδεμένον. ἐν δὲ τῇ τοῦ 363
Ἡλίου θυσίᾳ τοῖς σεβομένοις τὸν θεὸν παρεγγυῶσι
μὴ φορεῖν ἐπὶ τῷ σώματι χρυσία μηδ' ὄνῳ τροφὴν
διδόναι. φαίνονται δὲ καὶ οἱ Πυθαγορικοὶ τὸν Τυ-
φῶνα δαιμονικὴν ἡγούμενοι δύναμιν· λέγουσι γὰρ
ἐν ἀρτίῳ μέτρῳ ἕκτῳ καὶ πεντηκοστῷ γεγονέναι
Τυφῶνα· καὶ πάλιν τὴν μὲν τοῦ τριγώνου γωνίαν
Ἅιδου καὶ Διονύσου καὶ Ἄρεος εἶναι· τὴν δὲ τοῦ τε-
τραγώνου Ῥέας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Δήμητρος
καὶ Ἑστίας καὶ Ἥρας· τὴν δὲ τοῦ δωδεκαγώνου
Διός· τὴν δὲ τοῦ ἑκκαιπεντηκονταγώνου Τυφῶνος,
ὡς Εὔδοξος ἱστόρηκεν.

31. Αἰγύπτιοι δὲ πυρρόχρουν γεγονέναι τὸν
Τυφῶνα νομίζοντες καὶ τῶν βοῶν τοὺς πυρροὺς
καθιερεύουσιν, οὕτως ἀκριβῆ ποιούμενοι τὴν B
παρατήρησιν, ὥστε, κἂν μίαν ἔχῃ τρίχα μέλαιναν ἢ
λευκήν, ἄθυτον ἡγεῖσθαι· θύσιμον γὰρ οὐ τὸ φίλον
εἶναι θεοῖς, ἀλλὰ τοὐναντίον ὅσα ψυχαῖς ἀνοσίων
ἀνθρώπων καὶ ἀδίκων εἰς ἕτερα μεταμορφουμένων
σώματα συνείληχε. διὸ τῇ μὲν κεφαλῇ τοῦ ἱερείου
καταρασάμενοι καὶ ἀποκόψαντες εἰς τὸν ποταμὸν
ἐρρίπτουν πάλαι, νῦν δὲ τοῖς ξένοις ἀποδίδονται·
τὸν δὲ μέλλοντα θύεσθαι βοῦν οἱ σφραγισταὶ
λεγόμενοι τῶν ἱερέων κατεσημαίνοντο, τῆς σφρα-
γῖδος, ὡς ἱστορεῖ Κάστωρ, γλυφὴν μὲν ἐχούσης
ἄνθρωπον εἰς γόνυ καθεικότα ταῖς χερσὶν ὀπίσω C
περιηγμέναις, ἔχοντα κατὰ τῆς σφαγῆς ξίφος ἐγ-
κείμενον. ἀπολαύειν δὲ καὶ τὸν ὄνον, ὥσπερ εἴ-
ρηται, τῆς ὁμοιότητος διὰ τὴν ἀμαθίαν καὶ τὴν ὕβριν
οὐχ ἧττον ἢ διὰ τὴν χρόαν οἴονται. διὸ καὶ τῶν Περ-
σικῶν βασιλέων ἐχθραίνοντες μάλιστα τὸν Ὦχον
ὡς ἐναγῆ καὶ μιαρόν, ὄνον ἐπωνόμασαν, κἀκεῖνος

backen für Opfer in den Monaten Paÿni und Phaophi[2], formen sie darauf als Wappenzeichen einen gefesselten Esel. Beim Opferfest für Helios schärfen sie den Verehrern des Gottes ein, kein Goldgeschmeide am Körper zu tragen und keinem Esel Futter zu geben. – Offenbar halten auch die Pythagoreer Typhon für eine dämonische Macht; denn sie sagen, daß Typhon in einem geraden Teil, nämlich dem sechsundfünfzigsten, geboren sei; des weiteren gehöre der Winkel des Dreiecks Hades, Dionysos und Ares, der des Vierecks Rhea, Aphrodite, Demeter, Hestia und Hera, der des Zwölfecks Zeus und der des Sechsundfünfzigecks Typhon; so berichtet Eudoxos[3].

31. Da die Ägypter glauben, Typhon sei von roter Farbe gewesen, opfern sie auch von Rindern nur die roten. Sie beachten diese Regel so genau, daß sie ein Rind, wenn es nur ein einziges schwarzes oder weißes Haar hat, als ungeeignet für ein Opfer ansehen; denn zum Opfer geeignet sei nicht das, was den Göttern lieb ist, sondern im Gegenteil alles, was mit Seelen von gottlosen, ungerechten Menschen, die in andere Körper umgewandelt wurden, in Gemeinschaft steht[1]. Aus diesem Grund sprachen sie über den Kopf des Opfertieres Flüche aus, schlugen ihn ab und warfen ihn in den Fluß. So war es früher üblich; jetzt verkaufen sie ihn an die Fremden. Das Rind, das geopfert werden sollte, erhielt von bestimmten Priestern, den sogenannten »Sieglern«, ein Kennzeichen; dieses Siegel enthielt, wie Kastor[2] berichtet, die Gravierung eines knienden Menschen, die Hände auf dem Rükken gefesselt, mit einem in der Kehle steckenden Schwert. – Die Ähnlichkeit mit Typhon trifft nach ihrer Meinung, wie gesagt, auch den Esel, ebenso wegen seiner Dummheit und Frechheit wie wegen seiner Farbe. Aus diesem Grunde gaben sie dem meistgehaßten der persischen Könige, Ochos[3], als einem verfluchten Scheusal den Beinamen »Esel«; dieser sagte darauf: »Dieser Esel

εἰπών· „ὁ μέντοι ὄνος οὗτος ὑμῶν κατευωχήσεται τὸν βοῦν“ ἔθυσε τὸν Ἆπιν, ὡς Δείνων ἱστόρηκεν. οἱ δὲ λέγοντες ἐκ τῆς μάχης ἐπ' ὄνου τῷ Τυφῶνι τὴν φυγὴν ἑπτὰ ἡμέρας γενέσθαι καὶ σωθέντα γεννῆσαι παῖδας Ἱεροσόλυμον καὶ Ἰουδαῖον, αὐτόθεν εἰσὶ D κατάδηλοι τὰ Ἰουδαϊκὰ παρέλκοντες εἰς τὸν μῦθον.

32. Ταῦτα μὲν οὖν τοιαύτας ὑπονοίας δίδωσιν· ἀπ' ἄλλης δ' ἀρχῆς τῶν φιλοσοφώτερόν τι λέγειν δοκούντων τοὺς ἁπλουστάτους σκεψώμεθα πρῶτον. οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ λέγοντες, ὥσπερ Ἕλληνες Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον, Ἥραν δὲ τὸν ἀέρα, γένεσιν δὲ Ἡφαίστου τὴν εἰς πῦρ ἀέρος μεταβολήν, οὕτω παρ' Αἰγυπτίοις Νεῖλον εἶναι τὸν Ὄσιριν Ἴσιδι συνόντα τῇ γῇ, Τυφῶνα δὲ τὴν θάλασσαν, εἰς ἣν ὁ Νεῖλος ἐμπίπτων ἀφανίζεται καὶ διασπᾶται, πλὴν ὅσον ἡ γῆ μέρος ἀναλαμβάνουσα καὶ δεχομένη γίγνεται γόνιμος ὑπ' αὐτοῦ. καὶ θρῆνός ἐστιν ἱερὸς ἐπὶ τοῦ Κρόνου γενόμενος, θρηνεῖ δὲ E τὸν „ἐν τοῖς ἀριστεροῖς γινόμενον μέρεσιν, ἐν δὲ τοῖς δεξιοῖς φθειρόμενον“. Αἰγύπτιοι γὰρ οἴονται τὰ μὲν ἑῷα τοῦ κόσμου πρόσωπον εἶναι, τὰ δὲ πρὸς βορρᾶν δεξιά, τὰ δὲ πρὸς νότον ἀριστερά· φερόμενος οὖν ἐκ τῶν νοτίων ὁ Νεῖλος, ἐν δὲ τοῖς βορείοις ὑπὸ τῆς θαλάσσης καταναλισκόμενος εἰκότως λέγεται τὴν μὲν γένεσιν ἐν τοῖς ἀριστεροῖς ἔχειν, τὴν δὲ φθορὰν ἐν τοῖς δεξιοῖς. διὸ τήν τε θάλασσαν οἱ ἱερεῖς ἀφοσιοῦνται καὶ τὸν ἅλα „Τυφῶνος ἀφρὸν“ καλοῦσι, καὶ τῶν ἀπαγορευομένων ἕν ἐστιν αὐτοῖς ἐπὶ τραπέζης ἅλα μὴ προτίθεσθαι· καὶ κυβερνήτας οὐ προσαγορεύουσιν, ὅτι χρῶνται F θαλάττῃ καὶ τὸν βίον ἀπὸ τῆς θαλάττης ἔχουσιν· οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ τὸν ἰχθὺν ἀπὸ ταύτης προβάλλονται τῆς αἰτίας καὶ τὸ μισεῖν ἰχθύι γράφουσιν. ἐν Σάι γοῦν ἐν τῷ προπύλῳ τοῦ ἱεροῦ τῆς Ἀθηνᾶς ἦν

wird allerdings euren Stier verspeisen!« und schlachtete den Apis, wie Deinon berichtet. Wenn man dagegen erzählt, die Flucht Typhons aus der Schlacht auf einem Esel habe sieben Tage gedauert, und nach der Rettung habe er die Söhne Hierosolymos und Iudaios gezeugt, so verrät sich auf den ersten Blick, daß hier die jüdische Geschichte in den Mythos hereingezogen wird[4].

32. Das sind also die Tatsachen und die Deutungen, zu denen sie Anlaß geben. Machen wir jetzt einen neuen Anfang und nehmen wir jene Auffassungen in den Blick, die eher als philosophisch gelten dürfen, und beginnen wir mit den einfachsten. Diese besagen: Wie die Griechen allegorisch »Kronos« statt »die Zeit« sagen, »Hera« statt »die Luft«, »die Geburt des Hephaistos« statt »die Verwandlung der Luft in Feuer«[1], so ist bei den Ägyptern »Osiris« der Nil; er wohnt »Isis« bei, das heißt der Erde; »Typhon« bedeutet das Meer, in das der Nil mündet, wobei er verschwindet und zerstreut wird, außer dem Teil, den die Erde aufnimmt und empfängt, so daß sie von ihm fruchtbar wird. – Es gibt auch eine rituelle Totenklage, die zur Zeit des Kronos stattgefunden hat[2], und darin wird der beklagt, »der in den Gegenden zur Linken wird, in denen zur Rechten vergeht«. Die Ägypter betrachten nämlich den Osten als das Gesicht der Welt, die Nordrichtung als rechts, die Südrichtung als links[3]; und da der Nil von Süden herfließt und im Norden vom Meer aufgenommen wird, ist es sinnvoll, wenn man sagt, seine Entstehung finde links, sein Vergehen rechts statt. – Aus diesem Grund verabscheuen die Priester das Meer und nennen das Salz »Typhons Schaum«, und eines von ihren Verboten ist, daß kein Salz auf den Tisch kommen darf; außerdem sprechen sie nie mit einem Steuermann, weil er mit dem Meer zu tun hat und von diesem lebt. Vor allem ist dies auch der Grund, daß sie den Fisch ablehnen und ›Haß‹ in der Schrift mit einem Fisch bezeichnen[4]. So gab es in Saïs in der Vorhalle des Athena-Tempels ein Relief mit einem

γεγλυμμένον βρέφος, γέρων καὶ μετὰ τοῦτον ἱέραξ,
ἐφεξῆς δ' ἰχθύς, ἐπὶ πᾶσι δ' ἵππος ποτάμιος. ἐδήλου
δὲ συμβολικῶς· „ὦ γινόμενοι καὶ ἀπογινόμενοι,
θεὸς ἀναίδειαν μισεῖ". τὸ μὲν γὰρ βρέφος γενέσεως
σύμβολον, φθορᾶς δ' ὁ γέρων· ἱέρακι δὲ τὸν θεὸν
φράζουσιν, ἰχθύι δὲ μῖσος, ὥσπερ εἴρηται, διὰ τὴν 364
θάλατταν, ἵππῳ ποταμίῳ δ' ἀναίδειαν· λέγεται γὰρ
ἀποκτείνας τὸν πατέρα τῇ μητρὶ βίᾳ μίγνυσθαι.
δόξειε δ' ἂν καὶ τὸ ὑπὸ τῶν Πυθαγορικῶν λεγόμε-
νον, ὡς „ἡ θάλαττα Κρόνου δάκρυόν ἐστιν",
αἰνίττεσθαι τὸ μὴ καθαρὸν μηδὲ σύμφυλον αὐτῆς.

Ταῦτα μὲν οὖν ἔξωθεν εἰρήσθω κοινὴν ἔχοντα τὴν
ἱστορίαν· 33. οἱ δὲ σοφώτεροι τῶν ἱερέων οὐ μόνον
τὸν Νεῖλον Ὄσιριν καλοῦσιν οὐδὲ Τυφῶνα τὴν
θάλασσαν, ἀλλ' Ὄσιριν μὲν ἁπλῶς ἅπασαν τὴν
ὑγροποιὸν ἀρχὴν καὶ δύναμιν, αἰτίαν γενέσεως καὶ
σπέρματος οὐσίαν νομίζοντες, Τυφῶνα δὲ πᾶν τὸ
αὐχμηρὸν καὶ πυρῶδες καὶ ξηραντικὸν ὅλως καὶ
πολέμιον τῇ ὑγρότητι· διὸ καὶ πυρρόχρουν γε- B
γονέναι τῷ σώματι καὶ πάρωχρον νομίζοντες οὐ
πάνυ προθύμως ἐντυγχάνουσιν οὐδ' ἡδέως ὁμι-
λοῦσι τοῖς τοιούτοις τὴν ὄψιν ἀνθρώποις. τὸν δ'
Ὄσιριν αὖ πάλιν μελάγχρουν γεγονέναι μυθολο-
γοῦσιν, ὅτι πᾶν ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἱμάτια καὶ νέφη
μελαίνει μιγνύμενον, καὶ τῶν νέων ὑγρότης ἐνοῦσα
παρέχει τὰς τρίχας μελαίνας, ἡ δὲ πολίωσις οἷον
ὠχρίασις ὑπὸ ξηρότητος ἐπιγίνεται τοῖς παρ-
ακμάζουσι. καὶ τὸ μὲν ἔαρ θαλερὸν καὶ γόνιμον
καὶ προσηνές, τὸ δὲ φθινόπωρον ὑγρότητος ἐνδείᾳ
καὶ φυτοῖς πολέμιον καὶ ζῴοις νοσῶδες. ὁ δ' ἐν
Ἡλίου πόλει τρεφόμενος βοῦς, ὃν Μνεῦιν καλοῦσιν C
(Ὀσίριδος δ' ἱερόν, ἔνιοι δὲ καὶ τοῦ Ἄπιδος πατέ-
ρα νομίζουσι), μέλας ἐστὶ καὶ δευτέρας ἔχει τιμὰς
μετὰ τὸν Ἆπιν. ἔτι τὴν Αἴγυπτον ἐν τοῖς μάλιστα

Säugling, einem Greis, dann einem Falken, danach einem Fisch und am Schluß einem Flußpferd. Das bedeutete sinnbildlich: »Ihr, die ihr werdet und vergeht, Gott haßt Schamlosigkeit.« Denn ein Säugling ist das Sinnbild des Werdens, der Greis des Vergehens; mit einem Falken bezeichnen sie Gott, mit einem Fisch, wie gesagt, den Haß, wegen des Meeres, und mit einem Flußpferd die Schamlosigkeit, denn angeblich bringt es seinen Vater um und vergewaltigt dann seine Mutter. Man könnte auch meinen, daß der Spruch der Pythagoreer »Das Meer ist eine Träne des Kronos« in der Art eines Rätsels[5] seine unreine und wesensfremde Art andeutet.

Dies sei außerhalb unseres Themas gesagt, weil es zur allgemeinen Information über Ägypten gehört; 33. jetzt aber kommen wir zu den klügeren unter den Priestern. Sie nennen nicht nur den Nil »Osiris« und das Meer »Typhon«, sondern verstehen unter »Osiris« schlechthin jegliches befeuchtende Prinzip und Vermögen, weil sie es als die Ursache des Werdens und als das Wesen des Samens[1] betrachten, unter »Typhon« aber alles Trockene, Feuerartige und Ausdörrende, das der Feuchtigkeit feind ist[2]. Darum meinen sie auch, Typhon sei am Körper von roter Farbe und gelblich gewesen, und mit Menschen, die so aussehen, verkehren sie nicht sehr gerne und sprechen nur widerstrebend mit ihnen. Umgekehrt war nach ihrem Mythos Osiris von dunkler Farbe, weil Wasser[3] stets durch seine Beimischung Erde, Kleider und Wolken dunkel macht; bei jungen Menschen macht der Gehalt an Feuchtigkeit die Haare dunkel, und das Grauwerden ist wie ein Vergilben, das sich durch Austrocknung beim Überschreiten des besten Alters einstellt. Auch der Frühling bringt kräftiges Wachstum, Zeugungskraft und Gedeihen, aber der Herbst ist durch Mangel an Feuchtigkeit den Pflanzen feindlich und für Tiere ungesund. Der Stier, der in Heliopolis gehalten und Mnevis genannt wird – er gilt als dem Osiris heilig, nach einigen auch als Vater des Apis –, ist schwarz und hat den zweiten Rang nach Apis. Außerdem nennt man Ägyp-

μελάγγειον οὖσαν, ὥσπερ τὸ μέλαν τοῦ ὀφθαλμοῦ, Χημίαν καλοῦσι καὶ καρδίᾳ παρεικάζουσι· θερμὴ γάρ ἐστι καὶ ὑγρά, καὶ τοῖς νοτίοις μέρεσι τῆς οἰκουμένης, ὥσπερ ἡ καρδία τοῖς εὐωνύμοις τοῦ ἀνθρώπου, μάλιστα ἐγκέκλεισται καὶ προσκεχώρηκεν.

34. Ἥλιον δὲ καὶ Σελήνην οὐχ ἅρμασιν, ἀλλὰ πλοίοις ὀχήμασι χρωμένους περιπλεῖν ἀεί, αἰνιττόμενοι τὴν ἀφ' ὑγροῦ τροφὴν αὐτῶν καὶ γένεσιν. οἴονται δὲ καὶ Ὅμηρον ὥσπερ Θαλῆν μαθόντα D
παρ' Αἰγυπτίων ὕδωρ ἀρχὴν ἁπάντων καὶ γένεσιν τίθεσθαι· τὸν γὰρ Ὠκεανὸν Ὄσιριν εἶναι, τὴν δὲ Τηθὺν Ἶσιν ὡς ‚τιθηνουμένην' πάντα καὶ συνεκτρέφουσαν. καὶ γὰρ Ἕλληνες τὴν τοῦ σπέρματος πρόεσιν ‚ἀπουσίαν' καλοῦσι καὶ ‚συνουσίαν' τὴν μῖξιν, καὶ τὸν ‚υἱὸν' ἀπὸ τοῦ ‚ὕδατος' καὶ τοῦ ‚ὗσαι', καὶ τὸν Διόνυσον ‚Ὕην' ὡς κύριον τῆς ὑγρᾶς φύσεως, οὐχ ἕτερον ὄντα τοῦ Ὀσίριδος· καὶ γὰρ τὸν Ὄσιριν Ἑλλάνικος Ὕσιριν ἔοικεν ἀκηκοέναι ὑπὸ τῶν ἱερέων λεγόμενον· οὕτω γὰρ ὀνομάζων διατελεῖ τὸν θεόν, εἰκότως ἀπὸ τῆς φύσεως καὶ τῆς εὑρέσεως.

35. Ὅτι μὲν οὖν ὁ αὐτός ἐστι Διονύσῳ, τίνα μᾶλλον ἢ σὲ γινώσκειν, ὦ Κλέα, δὴ προσῆκόν ἐστιν, E
ἀρχηίδα μὲν οὖσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων, τοῖς δ' Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός; εἰ δὲ τῶν ἄλλων ἕνεκα δεῖ μαρτύρια παραθέσθαι, τὰ μὲν ἀπόρρητα κατὰ χώραν ἐῶμεν, ἃ δ' ἐμφανῶς δρῶσι θάπτοντες τὸν Ἆπιν οἱ ἱερεῖς, ὅταν παρακομίζωσιν ἐπὶ σχεδίας τὸ σῶμα, βακχείας οὐδὲν ἀποδεῖ· καὶ γὰρ νεβρίδας περικαθάπτονται καὶ θύρσους φοροῦσι καὶ βοαῖς χρῶνται καὶ κινήσεσιν ὥσπερ οἱ κάτοχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς. διὸ καὶ ταυρομόρφου Διονύσου ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων· αἱ δ' Ἠλείων

ten, das eine besonders schwarze Erde hat, wie das Schwarze im Auge, *Chemia*[4] und stellt es vergleichend mit dem Herzen zusammen; denn es ist warm, feucht und hauptsächlich von den südlichen Gebieten der bewohnten Erde eingeschlossen und ihnen zugehörig, wie das Herz der linken Seite des Menschen.

34. Von Sonne und Mond sagen sie, daß die Fahrzeuge, auf denen sie ihre ewige Umfahrt machen, nicht Wagen, sondern Schiffe seien[1], und deuten damit verrätselt auf ihre Ernährung[2] und Entstehung hin. Sie mapeinen auch, daß Homer ebenso wie Thales[3] als Schüler der Ägypter das Wasser als Grundelement und Ursprung aller Dinge erkläre; denn Okeanos sei Osiris und Tethys Isis, da sie alles ›wie eine Amme säuge‹ (*tithēneîsthai*) und bei der Aufzucht helfe. Denn die Griechen bezeichneten die Ejakulation des Samens als ›Wegsein‹ (*apousía*) und den Geschlechtsverkehr als ›Zusammensein‹ (*synousía*)[4]; was ebenso wie ›Sohn‹ (*hyiós*) von ›Wasser‹ (*hýdōr*) und ›befeuchten‹ (*hŷsai*) abzuleiten sei; Dionysos nannten sie »Hýēs«[5] als Herrn der feuchten Natur, welcher kein anderer als Osiris sei. Und Hellanikos[6] scheint bei den Priestern gehört zu haben, daß sie Osiris »Hysiris« aussprachen, denn so nennt er den Gott stets, vermutlich wegen seines Wesens und seiner Auffindung[7].

35. Daß Osiris kein anderer ist als Dionysos, wer sollte das besser wissen als du, Klea, da du Leiterin der Thyiaden[1] in Delphi bist und dem heiligen Dienst des Osiris von Vater und Mutter her geweiht? Wenn es aber gilt, um anderer Leser willen Zeugnisse anzuführen, so wollen wir die geheimen Dinge an ihrem Platz ruhen lassen; aber was die Priester bei der Bestattung des Apis in aller Öffentlichkeit tun, wenn sie den Leichnam auf einem Schiffswagen zum Grabe geleiten, das bleibt nicht hinter einer Bakchos-Feier zurück: Sie hängen sich Felle von Rehkitzen um[2], tragen Thyrsen, verfallen in Schreie und Gesten ähnlich wie Menschen, die im Banne der orgiastischen Dionysos-Riten stehen. So werden auch bei vielen hellenischen Stämmen Kultbilder des Dionysos in Stiergestalt hergestellt; die Frauen von Elis rufen

γυναῖκες καὶ παρακαλοῦσιν εὐχόμεναι „ποδὶ βο- F
είῳ“ τὸν θεὸν ἐλθεῖν πρὸς αὐτάς. Ἀργείοις δὲ „βου-
γενὴς“ Διόνυσος ἐπίκλην ἐστίν· ἀνακαλοῦνται δ᾽
αὐτὸν ὑπὸ σαλπίγγων ἐξ ὕδατος ἐμβάλλοντες εἰς
τὴν ἄβυσσον ἄρνα τῷ Πυλαόχῳ· τὰς δὲ σάλπιγγας
ἐν θύρσοις ἀποκρύπτουσιν, ὡς Σωκράτης ἐν τοῖς
Περὶ ὁσίων εἴρηκεν. ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικὰ
καὶ Νυκτέλια τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασ-
μοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις,
ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ταφάς· Αἰγύπτιοί τε γὰρ 365
Ὀσίριδος πολλαχοῦ θήκας, ὥσπερ εἴρηται, δει-
κνύουσι, καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ᾽
αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι,
καὶ θύουσιν οἱ Ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ
τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν
Λικνίτην. ὅτι δ᾽ οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ
καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον
καὶ ἀρχηγόν, ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι λέγων·

„δένδρων δὲ νομὸν Διόνυσος πολυγαθὴς αὐξάνοι,
ἁγνὸν φέγγος ὀπώρας.“

διὸ καὶ τοῖς τὸν Ὄσιριν σεβομένοις ἀπαγορεύεται
δένδρον ἥμερον ἀπολλύναι καὶ πηγὴν ὕδατος ἐμ-
φράττειν.

36. Οὐ μόνον δὲ τὸν Νεῖλον, ἀλλὰ πᾶν ὑγρὸν B
ἁπλῶς Ὀσίριδος ἀπορροὴν καλοῦσι, καὶ τῶν ἱερῶν
ἀεὶ προπομπεύει τὸ ὑδρεῖον ἐπὶ τιμῇ τοῦ θεοῦ. καὶ
θρύῳ βασιλέα καὶ τὸ νότιον κλίμα τοῦ κόσμου
γράφουσι, καὶ μεθερμηνεύεται τὸ θρύον ‚ποτισμὸς
καὶ κύησις πάντων‘, καὶ δοκεῖ γεννητικῷ μορίῳ τὴν
φύσιν ἐοικέναι. τὴν δὲ τῶν Παμυλίων ἑορτὴν ἄγον-
τες, ὥσπερ εἴρηται, φαλλικὴν οὖσαν, ἄγαλμα προτί-
θενται καὶ περιφέρουσιν, οὗ τὸ αἰδοῖον τριπλάσιόν

sogar den Gott im Gebet an, »mit dem Fuße des Stieres« zu ihnen zu kommen. In Argos trägt Dionysos den Beinamen »stiergeboren«; sie rufen ihn unter Trompetenschall aus dem Wasser herauf, während sie ein Lamm in die Tiefe stürzen für den »Torhüter«; die Trompeten verbergen sie in Thyrsosstäben, wie Sokrates in der Schrift *Über heilige Riten* sagt[3]. Ferner stimmen die Titanengeschichten[4] und die Nachtfeste des Dionysos überein mit der Überlieferung von der Zerreißung des Osiris, seiner Wiederbelebung und Neugeburt. Ebenso auch die Berichte über sein Grab: Die Ägypter zeigen, wie gesagt, vielerorts Grabstätten des Osiris, und in Delphi glaubt man, daß die Überreste des Dionysos dort beim Orakelheiligtum aufbewahrt sind, und die »Frommen«[5] bringen ein geheimes Opfer im Apollontempel dar, wenn die Thyiaden den »Gott der Getreideschwinge« erwecken. Daß aber die Griechen Dionysos nicht nur als Herrn und Urheber des Weines, sondern aller flüssigen Stoffe ansehen, dafür genügt Pindars Wort[6] als Zeugnis:

»Wachstum schenke der Bäume Gefild freudvoll Dionysos,
heilig-rein leuchtend über der Ernte.«

Darum ist es auch den Osiris-Verehrern verboten, einen zahmen Baum zu vernichten und eine Quelle zu verstopfen.

36. Nicht nur den Nil, sondern alles Flüssige schlechthin nennen sie »Ausfluß des Osiris«[1]. In Prozessionen geht dem Heiligtum immer der Wasserkrug voran zur Ehre des Gottes. Mit einer Binse als Zeichen schreiben sie ›der König‹ und ›die südliche Zone der Welt‹, und die Binse wird verdolmetscht als ›Tränkung und Befruchtung von allem‹, und man meint, ihre Gestalt gleiche dem Zeugungsglied. Wenn sie das Pamylien-Fest[2] feiern, das, wie gesagt, phallisch ist, wird ein Götterbild zur Schau gestellt und umhergetragen, dessen Schamglied dreifach ist; denn Gott ist der Ur-

ἐστιν· ἀρχὴ γὰρ ὁ θεός, ἀρχὴ δὲ πᾶσα τῷ γονίμῳ πολλαπλασιάζει τὸ ἐξ αὑτῆς. τὸ δὲ ‚πολλάκις‘ εἰώθαμεν καὶ ‚τρὶς‘ λέγειν, ὡς τό „τρισμάκαρες“ καὶ C

„δεσμοὶ μὲν τρὶς τόσσοι ἀπείρονες“,

εἰ μὴ νὴ Δία κυρίως ἐμφαίνεται τὸ τριπλάσιον ὑπὸ τῶν παλαιῶν· ἡ γὰρ ὑγρὰ φύσις, ἀρχὴ καὶ γένεσις οὖσα πάντων, ἐξ αὑτῆς τὰ πρῶτα τρία σώματα, γῆν, ἀέρα καὶ πῦρ, ἐποίησε. καὶ γὰρ ὁ προστιθέμενος τῷ μύθῳ λόγος, ὡς τοῦ Ὀσίριδος ὁ Τυφὼν τὸ αἰδοῖον ἔρριψεν εἰς τὸν ποταμόν, ἡ δ' Ἶσις οὐχ εὗρεν, ἀλλ' ἐμφερὲς ἄγαλμα θεμένη καὶ κατασκευάσασα τιμᾶν καὶ φαλληφορεῖν ἔταξεν, ἐνταῦθα δὴ περιχωρεῖ, διδάσκων ὅτι τὸ γόνιμον καὶ τὸ σπερματικὸν τοῦ θεοῦ πρώτην ἔσχεν ὕλην τὴν ὑγρότητα, καὶ δι' ὑγρότητος ἐνεκράθη τοῖς πεφυκόσι μετέχειν γενέσεως. D ἄλλος δὲ λόγος ἐστὶν Αἰγυπτίων, ὡς Ἄποπις Ἡλίου ὢν ἀδελφὸς ἐπολέμει τῷ Διί, τὸν δ' Ὄσιριν ὁ Ζεὺς συμμαχήσαντα καὶ συγκαταστρεψάμενον αὐτῷ τὸν πολέμιον παῖδα θέμενος Διόνυσον προσηγόρευσε. καὶ τούτου δὲ τοῦ λόγου τὸ μυθῶδες ἔστιν ἀποδεῖξαι τῆς περὶ φύσιν ἀληθείας ἁπτόμενον. Δία μὲν γὰρ Αἰγύπτιοι τὸ πνεῦμα καλοῦσιν, ᾧ πολέμιον τὸ αὐχμηρὸν καὶ πυρῶδες· τοῦτο δ' ἥλιος μὲν οὐκ ἔστι, πρὸς δ' ἥλιον ἔχει τινὰ συγγένειαν· ἡ δ' ὑγρότης σβεννύουσα τὴν ὑπερβολὴν τῆς ξηρότητος αὔξει καὶ ῥώννυσι τὰς ἀναθυμιάσεις, ὑφ' ὧν τὸ πνεῦμα τρέφεται καὶ τέθηλεν. E

37. Ἔτι τε τὸν κιττὸν Ἕλληνές τε καθιεροῦσι Διονύσῳ καὶ παρ' Αἰγυπτίοις λέγεται ‚χενόσιρις‘ ὀνομάζεσθαι, σημαίνοντος τοῦ ὀνόματος, ὥς φασι, ‚φυτὸν Ὀσίριδος‘. Ἀρίστων τοίνυν ὁ γεγραφὼς Ἀθηναίων ἀποικίαν ἐπιστολῇ τινι Ἀλεξάρχου πε-

sprung, und jeder Ursprung vervielfältigt durch seine Zeugungskraft das, was aus ihm hervorgeht. Statt »oft« pflegen wir auch »dreimal« zu sagen, wie in den Ausdrücken »dreimal selig«[3] und

»Fesseln, dreimal stark, unentrinnbar«.

Es sei denn, daß das »Dreifache« von den Alten im wörtlichen Sinne gemeint ist; denn die feuchte Wesenheit als Ursprung und Entstehung von allem hat aus sich die drei primären Substanzen, Erde, Luft und Feuer erzeugt. Auch der Bericht, der dem Mythos beigefügt ist – daß Typhon das Schamglied des Osiris in den Fluß warf, Isis aber es nicht fand, dann ein Bildnis, diesem ähnlich, schuf und in einer Phallosprozession zu ehren vorschrieb –, zeigt in diesem Zusammenhang eine neue Seite: Er lehrt, daß die Zeugungs- und Samenkraft des Gottes ihren ersten Wirkungsbereich in der Feuchtigkeit fand und durch diese allem beigemischt wurde, was am Werden Anteil zu haben befähigt ist. Es gibt noch eine andere ägyptische Erzählung: Apopis[4], ein Bruder der Sonne, habe gegen Zeus Krieg geführt, Osiris habe im Bunde mit Zeus gekämpft und mit ihm den Feind niedergeworfen; darauf habe Zeus ihn zum Sohn angenommen und ihm den Namen Dionysos gegeben. Auch bei dieser Überlieferung läßt sich zeigen, daß die mythische Aussage eine Naturwahrheit berührt. Denn die Ägypter nennen den Wind Zeus, und sein Feind ist Dürre und Glut; dies ist zwar nicht die Sonne, hat aber mit der Sonne eine gewisse Verwandtschaft; die Feuchtigkeit aber, die das Übermaß der Trockenheit mildert, fördert und stärkt die Verdunstung, von welcher der Wind Nahrung und Kraft empfängt.

37. Ferner soll der Efeu, der bei den Griechen Dionysos geweiht ist, bei den Ägyptern *chenosiris*[1] heißen, und das Wort bedeutet, wie sie sagen, ›Pflanze des Osiris‹. Ariston[2], der Verfasser von *Eine Kolonie Athens*, ist allerdings auf einen Brief des Alexarchos gestoßen, in dem berichtet wird, Dionysos sei der Sohn von

ριέπεσεν, ἐν ᾗ Διὸς ἱστορεῖται καὶ Ἴσιδος υἱὸς ὢν ὁ Διόνυσος ὑπ' Αἰγυπτίων οὐκ Ὄσιρις ἀλλ' Ἀρσαφὴς ἐν τῷ ἄλφα γράμματι λέγεσθαι, δηλοῦντος τὸ ἀνδρεῖον τοῦ ὀνόματος. ἐμφαίνει δὲ τοῦτο καὶ ὁ Ἑρμαῖος ἐν τῇ πρώτῃ Περὶ τῶν Αἰγυπτίων· ,ὄβριμον' γάρ φησι μεθερμηνευόμενον εἶναι τὸν Ὄσιριν. ἐῶ δὲ Μνασέαν τῷ Ἐπάφῳ προστιθέντα τὸν Διόνυσον καὶ F
τὸν Ὄσιριν καὶ τὸν Σάραπιν, ἐῶ καὶ Ἀντικλείδην λέγοντα τὴν Ἶσιν Προμηθέως οὖσαν θυγατέρα Διονύσῳ συνοικεῖν· αἱ γὰρ εἰρημέναι περὶ τὰς ἑορτὰς καὶ τὰς θυσίας οἰκειότητες ἐναργεστέραν τῶν μαρτύρων τὴν πίστιν ἔχουσι. **38.** τῶν τ' ἄστρων τὸν σείριον Ἴσιδος νομίζουσιν ὑδραγωγὸν ὄντα, καὶ τὸν 366
λέοντα τιμῶσι καὶ χάσμασι λεοντείοις τὰ τῶν ἱερῶν θυρώματα κοσμοῦσιν, ὅτι πλημμυρεῖ Νεῖλος

„ἠελίου τὰ πρῶτα συνερχομένοιο λέοντι".

Ὡς δὲ Νεῖλον Ὀσίριδος ἀπορροήν, οὕτως Ἴσιδος σῶμα γῆν ἔχουσι καὶ νομίζουσιν, οὐ πᾶσαν, ἀλλ' ἧς ὁ Νεῖλος ἐπιβαίνει σπερμαίνων καὶ μιγνύμενος· ἐκ δὲ τῆς συνουσίας ταύτης γεννῶσι τὸν Ὧρον. ἔστι δ' Ὧρος ἡ πάντα σῴζουσα καὶ τρέφουσα τοῦ περιέχοντος ὥρα καὶ κρᾶσις ἀέρος, ὃν ἐν τοῖς ἕλεσι τοῖς περὶ Βοῦτον ὑπὸ Λητοῦς τραφῆναι λέγουσιν· ἡ γὰρ ὑδατώδης καὶ διάβροχος γῆ μάλιστα τὰς σβεννυούσας καὶ χαλώσας τὴν ξηρότητα καὶ τὸν αὐχμὸν B
ἀναθυμιάσεις τιθηνεῖται. Νέφθυν δὲ καλοῦσι τῆς γῆς τὰ ἔσχατα καὶ παρόρια καὶ ψαύοντα τῆς θαλάττης· διὸ καὶ Τελευτὴν ἐπονομάζουσι τὴν Νέφθυν καὶ Τυφῶνι δὲ συνοικεῖν λέγουσιν. ὅταν δ' ὑπερβαλὼν καὶ πλεονάσας ὁ Νεῖλος ἐπέκεινα πλησιάσῃ τοῖς ἐσχατεύουσι, τοῦτο μῖξιν Ὀσίριδος πρὸς Νέφθυν κα-

Zeus und Isis gewesen und werde von den Ägyptern nicht Osiris, sondern *Arsaphes*[3] mit dem Buchstaben *a* genannt; der Name drücke die ›Tapferkeit‹ aus. Dies gibt auch Hermaios[4] im ersten Buch *Über die Ägypter* zu erkennen; denn er sagt, *Osiris* sei zu übersetzen mit ›gewaltig‹. Ich übergehe Mnaseas[5], der Dionysos, Osiris und Sarapis mit Epaphos in Verbindung bringt, ich übergehe auch Antikleides[6], der sagt, daß Isis Tochter des Prometheus war und mit Dionysos eine Ehe einging; denn die genannten Ähnlichkeiten bei Festen und Opfern haben mehr Beweiskraft als diese Zeugen. **38.** Unter den Gestirnen sehen sie den Sirius als Stern der Isis an[1], weil er Wasser bringt; den Löwen ehren sie und schmücken mit Löwenrachen die Torbauten der Tempel, weil die Nilschwelle kommt

»allsogleich, wenn die Sonne im Lauf sich gesellet zum Löwen«[2].

Ebenso wie sie den Nil als Ausfluß des Osiris ansehen, so behandeln und betrachten sie die Erde als den Leib der Isis[3]; allerdings nicht die ganze Erde, sondern den Teil, welchen der Nil besteigt, sie besamend und durchdringend. Aus dieser Vereinigung lassen sie den Horus gezeugt werden. Horus aber ist die allerhaltende und allnährende »Reife« (*hṓra*)[4] und Mischung der Atmosphäre. Er soll in den Sümpfen bei Butos von Leto[5] aufgezogen worden sein, denn die wasserdurchtränkte Erde nährt in besonderem Maße die aufsteigenden Dünste, welche die Trockenheit und Dürre mildern und auflockern. »Nephthys« hingegen nennen sie die äußersten Randgebiete der Erde, die ans Meer grenzen; darum hat sie auch den Beinamen Teleutḗ (›das Ende‹) und soll mit Typhon in einer Ehe gelebt haben[6]. Wenn der Nil übervoll ist, über die Ufer tritt und sich weit draußen den Randgebieten nähert, nennen sie das eine Begattung der Nephthys durch

λοῦσιν ὑπὸ τῶν ἀναβλαστανόντων φυτῶν ἐλεγχομένην· ὧν καὶ τὸ μελίλωτόν ἐστιν, οὗ φησι μῦθος ἀπορρυέντος καὶ ἀπολειφθέντος αἴσθησιν γενέσθαι Τυφῶνι τῆς περὶ τὸν γάμον ἀδικίας. ὅθεν ἡ μὲν Ἶσις ἔτεκε γνησίως τὸν Ὧρον, ἡ δὲ Νέφθυς σκότιον C
τὸν Ἄνουβιν. ἐν μέντοι ταῖς διαδοχαῖς τῶν βασιλέων ἀναγράφουσι τὴν Νέφθυν Τυφῶνι γημαμένην πρώτην γενέσθαι στεῖραν· εἰ δὲ τοῦτο μὴ περὶ γυναικὸς, ἀλλὰ περὶ τῆς θεοῦ λέγουσιν, αἰνίττονται τὸ παντελῶς τῆς γῆς ἄγονον καὶ ἄκαρπον ὑπὸ στερρότητος.

39. Ἡ δὲ Τυφῶνος ἐπιβουλὴ καὶ τυραννὶς αὐχμοῦ δύναμις ἦν ἐπικρατήσαντος καὶ διαφορήσαντος τήν τε γεννῶσαν ὑγρότητα τὸν Νεῖλον καὶ αὔξουσαν, ἡ δὲ συνεργὸς αὐτοῦ βασιλὶς Αἰθιόπων αἰνίττεται πνοὰς νοτίους ἐξ Αἰθιοπίας· ὅταν γὰρ αὗται τῶν ἐτησίων ἐπικρατήσωσι τὰ νέφη πρὸς τὴν Αἰθιοπίαν ἐλαυνόντων καὶ κωλύσωσι τοὺς τὸν D
Νεῖλον αὔξοντας ὄμβρους καταρραγῆναι, κατέχων ὁ Τυφὼν ἐπιφλέγει, καὶ τότε κρατήσας παντάπασι τὸν Νεῖλον εἰς ἑαυτὸν ὑπ' ἀσθενείας συσταλέντα καὶ ῥυέντα κοῖλον καὶ ταπεινὸν ἐξέωσεν εἰς τὴν θάλασσαν. ἡ γὰρ λεγομένη κάθειρξις εἰς τὴν σορὸν Ὀσίριδος οὐδὲν ἔοικεν ἀλλ' ἢ κρύψιν ὕδατος καὶ ἀφανισμὸν αἰνίττεσθαι· διὸ μηνὸς Ἀθὺρ ἀφανισθῆναι τὸν Ὄσιριν λέγουσιν, ὅτε τῶν ἐτησίων ἀπολειπόντων παντάπασιν ὁ μὲν Νεῖλος ὑπονοστεῖ, γυμνοῦται δ' ἡ χώρα, μηκυνομένης δὲ τῆς νυκτὸς αὔξεται τὸ σκότος, ἡ δὲ τοῦ φωτὸς μαραίνεται καὶ κρατεῖται δύναμις. οἱ δ' ἱερεῖς ἄλλα τε δρῶσι σκυ- E
θρωπὰ καὶ βοῦν διάχρυσον ἱματίῳ μέλανι βυσσίνῳ περιβάλλοντες ἐπὶ πένθει τῆς θεοῦ δεικνύουσι (βοῦν γὰρ Ἴσιδος εἰκόνα καὶ γῆς νομίζουσιν) ἐπὶ τέσσαρας ἡμέρας ἀπὸ τῆς ἑβδόμης ἐπὶ δέκα ἑξῆς· καὶ γὰρ τὰ πενθούμενα τέσσαρα, πρῶτον μὲν ὁ

Osiris, wofür das Emporsprießen der Pflanzen ein Zeichen ist. Zu diesen gehört auch der Honigklee, der, wie ein Mythos erzählt, abgefallen und liegengeblieben war, wodurch er Typhon den Ehebruch verriet[7]. So kam es, daß Isis einen legitimen Sohn gebar, Horus, Nephthys aber im Dunkeln den Anubis. In der Königsliste jedoch ist aufgezeichnet, daß Nephthys in der Ehe mit Typhon zuerst unfruchtbar war; wenn das nicht über eine Frau, sondern über eine Göttin gesagt ist, ist es ein verschlüsselter Ausdruck dafür, daß die Erde in ihrer Starre ganz und gar unfruchtbar und ertragslos war.

39. Der Anschlag Typhons und seine Gewaltherrschaft war nach dieser Auffassung die Macht der Dürre, welche die Oberhand gewann und die Feuchtigkeit, die den Nil werden[1] und wachsen läßt, zerstreute. Die äthiopische Königin, die ihn unterstützte, ist auf die Südwinde aus Äthiopien zu deuten; denn wenn diese über die Etesien, welche die Wolken nach Äthiopien treiben, die Oberhand bekommen, und den Regen, der den Nil anwachsen läßt, am Fallen hindern, dann ist Typhon an der Macht, sengt und brennt. Dann hat er völlig gesiegt und treibt den Nil, der sich aus Schwäche in sich selbst zusammenzieht und im leeren Flußbett niedrig dahinfließt, hinaus ins Meer. Denn die Erzählung von der Einschließung des Osiris in den Sarg scheint auf nichts anderes hinzudeuten als auf das Verschwinden und Unsichtbarwerden des Wassers. Darum heißt es, Osiris sei im Monat Athyr verschwunden, in welchem die Etesien sich völlig legen und der Nil versickert, die Erde bloßgelegt wird, mit dem Längerwerden der Nacht das Dunkel zunimmt, die Kraft des Lichtes schwindet und überwältigt wird. Dann führen die Priester viele düstere Riten[2] aus, insbesondere stellen sie eine vergoldete Kuh zur Schau, die in ein schwarzes Tuch aus Byssus gehüllt ist aus Trauer um die Göttin; denn sie betrachten die Kuh als Abbild der Isis und der Erde. Dies findet an vier aufeinanderfolgenden Tagen statt, die am Siebzehnten[3] beginnen; denn vier Dinge sind es, die betrauert werden: zuerst das Versiegen und

Νεῖλος ἀπολείπων καὶ ὑπονοστῶν, δεύτερον δὲ τὰ
βόρεια πνεύματα κατασβεννύμενα κομιδῇ τῶν
νοτίων ἐπικρατούντων, τρίτον δὲ τὸ τὴν ἡμέραν
ἐλάττονα γίνεσθαι τῆς νυκτός, ἐπὶ πᾶσι δ' ἡ τῆς
γῆς ἀπογύμνωσις ἅμα τῇ τῶν φυτῶν ψιλότητι τηνι-
καῦτα φυλλορροούντων. τῇ δ' ἐνάτῃ ἐπὶ δέκα F
νυκτὸς ἐπὶ θάλασσαν κατίασι, καὶ τὴν ἱερὰν κίστην
οἱ στολισταὶ καὶ οἱ ἱερεῖς ἐκφέρουσι χρυσοῦν ἐντὸς
ἔχουσαν κιβώτιον, εἰς ὃ ποτίμου λαβόντες ὕδατος
ἐγχέουσι, καὶ γίνεται κραυγὴ τῶν παρόντων ὡς
εὑρημένου τοῦ Ὀσίριδος· εἶτα γῆν κάρπιμον φυ-
ρῶσι τῷ ὕδατι, καὶ συμμίξαντες ἀρώματα καὶ θυμι-
άματα τῶν πολυτελῶν ἀναπλάττουσι μηνοειδὲς
ἀγαλμάτιον καὶ τοῦτο στολίζουσι καὶ κοσμοῦσιν
ἐμφαίνοντες ὅτι γῆς οὐσίαν καὶ ὕδατος τοὺς θεοὺς
τούτους νομίζουσι.

40. Τῆς δ' Ἴσιδος πάλιν ἀναλαμβανούσης τὸν
Ὄσιριν καὶ αὐξανούσης τὸν Ὧρον ἀναθυμιάσεσι 367
καὶ ὁμίχλαις καὶ νέφεσι ῥωννύμενον ἐκρατήθη μέν,
οὐκ ἀνῃρέθη δ' ὁ Τυφών· οὐ γὰρ εἴασεν ἡ κυρία τῆς
γῆς θεὸς ἀναιρεθῆναι παντάπασι τὴν ἀντικειμένην
τῇ ὑγρότητι φύσιν, ἀλλ' ἐχάλασε καὶ ἀνῆκε βου-
λομένη διαμένειν τὴν κρᾶσιν· οὐ γὰρ ἦν κόσμον
εἶναι τέλειον ἐκλείποντος καὶ ἀφανισθέντος τοῦ
πυρώδους. εἰ δὲ ταῦτα μὴ λέγεται παρ' αὐτοῖς ἀπει-
κότως, οὐδ' ἐκεῖνον ἄν τις ἀπορρίψειε τὸν λόγον,
ὡς Τυφὼν μὲν ἐκράτει πάλαι τῆς Ὀσίριδος μοίρας·
θάλασσα γὰρ ἦν ἡ Αἴγυπτος. διὸ πολλὰ μὲν ἐν τοῖς
μετάλλοις καὶ τοῖς ὄρεσιν εὑρίσκεται μέχρι νῦν
κογχύλια· πᾶσαι δὲ πηγαὶ καὶ φρέατα πάντα πολ-
λῶν ὑπαρχόντων ἁλμυρὸν ὕδωρ καὶ πικρὸν ἔχου- B
σιν, ὡς ἂν ὑπόλειμμα τῆς πάλαι θαλάσσης ἕωλον
ἐνταυθοῖ συνερρυηκός. ὁ δ' Ὧρος χρόνῳ τοῦ Τυ-
φῶνος ἐπεκράτησε, τουτέστιν εὐκαιρίας ὀμβρίων

Versickern des Nils, zweitens das Abflauen der Nordwinde, während die Südwinde ganz die Oberhand haben, drittens daß der Tag kürzer wird als die Nacht, und schließlich die Entblößung der Erde, verbunden mit der Kahlheit der Pflanzen, welche zu dieser Zeit ihre Blätter abwerfen. Am Neunzehnten aber gehen sie nachts zum Meer hinunter, der heilige Schrein mit einem goldenen Kästchen drinnen wird von den Bekleidern[4] und den Priestern herausgebracht, sie nehmen Süßwasser und gießen es in das Kästchen, Geschrei ertönt von den Anwesenden: Osiris sei gefunden. Dann verkneten sie fruchtbare Erde mit diesem Wasser, mischen Gewürze und Räucherwerk kostbarer Art hinein und formen daraus ein kleines halbmondförmiges Bildwerk[5], bekleiden und schmücken es; damit geben sie zu erkennen, daß eben diese Götter nach ihrer Meinung die Substanz von Erde und Wasser sind.

40. Als dann Isis die Glieder des Osiris wieder aufsammelte und Horus großzog, der in aufsteigenden Dünsten, in Nebeln und Wolken Kräfte sammelte, da wurde Typhon zwar besiegt, aber nicht vernichtet. Denn die Göttin, die Herrin der Erde ist, verhinderte, daß die Naturmacht, die der Feuchtigkeit entgegengesetzt ist, völlig vernichtet wurde; vielmehr löste und befreite sie diese, damit die Mischung erhalten blieb; denn die Existenz eines Kosmos wäre nicht möglich gewesen, wenn das feurige Element gänzlich vergangen und verschwunden wäre. Wenn diese von ihnen gegebene Erklärung einiges für sich hat, so kann man doch auch die folgende nicht verwerfen: Typhon habe einst den Anteil des Osiris beherrscht; Ägypten war nämlich einmal ein Meer. Dies ist der Grund, warum bis heute in Steinbrüchen und auf Bergen viele Muscheln gefunden werden, und daß alle Quellen und Brunnen, so viele ihrer auch sind, salziges und bitteres Wasser haben, wie ein abgestandener Rest des einstigen Meeres, der sich hier gesammelt hat. Und wenn Horus im Laufe der Zeit Typhon besiegte, so bedeutet dies, daß es Regenwasser in Hülle

γενομένης ὁ Νεῖλος ἐξώσας τὴν θάλασσαν ἀνέφηνε
τὸ πεδίον καὶ ἀνεπλήρωσε ταῖς προσχώσεσιν. ὃ δὴ
μαρτυροῦσαν ἔχει τὴν αἴσθησιν· ὁρῶμεν γὰρ ἔτι
νῦν ἐπιφέροντι τῷ ποταμῷ νέαν ἰλὺν καὶ προάγοντι
τὴν γῆν κατὰ μικρὸν ὑποχωροῦν ὀπίσω τὸ πέλαγος
καὶ τὴν θάλασσαν ὕψος τῶν ἐν βάθει λαμβανόντων
διὰ τὰς προσχώσεις ἀπορρέουσαν· τὴν δὲ Φάρον,
ἣν Ὅμηρος ᾔδει δρόμον ἡμέρας ἀπέχουσαν Αἰγύπ-
του, νῦν μέρος οὖσαν αὐτῆς, οὐκ αὐτὴν ἀναδρα- C
μοῦσαν οὐδὲ προσαναβᾶσαν, ἀλλὰ τῆς μεταξὺ θαλάτ-
της ἀναπλάττοντι τῷ ποταμῷ καὶ τρέφοντι τὴν
ἤπειρον ἀνασταλείσης.

Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὅμοια τοῖς ὑπὸ τῶν Στωικῶν
θεολογουμένοις ἐστί – καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τὸ μὲν γόνιμον
πνεῦμα καὶ τρόφιμον Διόνυσον εἶναι λέγουσι, τὸ
πληκτικὸν δὲ καὶ διαιρετικὸν Ἡρακλέα, τὸ δὲ
δεκτικὸν Ἄμμωνα, Δήμητραν δὲ καὶ Κόρην τὸ διὰ
τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διῆκον, Ποσειδῶνα δὲ τὸ
διὰ τῆς θαλάττης –, **41.** οἱ δὲ τοῖσδε τοῖς φυσικοῖς
καὶ τῶν ἀπ' ἀστρολογίας μαθηματικῶν ἔνια
μιγνύντες Τυφῶνα μὲν οἴονται τὸν ἡλιακὸν κόσμον, D
Ὄσιριν δὲ τὸν σεληνιακὸν λέγεσθαι· τὴν μὲν γὰρ
σελήνην γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχουσαν
εὐμενῆ καὶ γοναῖς ζῴων καὶ φυτῶν εἶναι
βλαστήσεσι· τὸν δ' ἥλιον ἀκράτῳ πυρὶ καὶ σκληρῷ
καταθάλπειν τε καὶ καταυαίνειν τὰ φυόμενα καὶ
τεθηλότα, καὶ τὸ πολὺ μέρος τῆς γῆς παντάπασιν
ὑπὸ φλογμοῦ ποιεῖν ἀοίκητον, καὶ κατακρατεῖν
πολλαχοῦ καὶ τῆς σελήνης. διὸ τὸν Τυφῶνα Σὴθ
Αἰγύπτιοι καλοῦσιν, ὅπερ ἐστὶ ‚καταδυναστεῦον' ἢ
‚καταβιαζόμενον', καὶ τῷ μὲν ἡλίῳ τὸν Ἡρακλέα
μυθολογοῦσιν ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν, τῇ δὲ
σελήνῃ τὸν Ἑρμῆν· λόγου γὰρ ἔργοις ἔοικε καὶ
σοφίας τὰ τῆς σελήνης, τὰ δ' ἡλίου πληγαῖς ὑπὸ E

und Fülle gab, so daß der Nil das Meer vertreiben konnte; er ließ den Boden sichtbar werden und füllte ihn mit seinen Aufschüttungen auf. Dafür zeugt auch eine Beobachtung: Wir sehen heute noch, daß der Fluß neuen Schlamm herbeibringt und das Land vorschiebt, so daß die See langsam zurückweicht und das Meerwasser von dem Boden, der sich durch Aufschüttung erhöht, abfließt. Die Insel Pharos, von der Homer[1] zu sagen wußte, daß sie eine Tagesfahrt von Ägypten entfernt sei, kennen wir heute als einen Teil des Festlandes – nicht weil sie sich auf die Wanderschaft gemacht hätte und an Land gestiegen wäre, sondern weil das Meer dazwischen sich vor dem Fluß, der das Festland neubildete und vergrößerte, zurückgezogen hat.

Während all dies der Götterlehre der Stoiker nahesteht[2] – denn diese sagen, das zeugende und nährende Pneuma sei Dionysos, das gewaltsam einwirkende und spaltende Herakles, das empfangende Ammon; Demeter und Kore seien das Pneuma, welches Erde und Früchte durchdringt, Poseidon das im Meere wirkende –, **41.** bringen andere in diese physikalischen Deutungen auch Elemente hinein, die von den Mathematikern astrologischer Richtung herrühren. Typhon, so meinen sie, bedeute den Weltbereich der Sonne, Osiris den des Mondes[1]; denn der Mond habe ein Licht, das befruchtend und befeuchtend wirke, er sei der Zeugung von Lebewesen und dem Keimen von Pflanzen gnädig[2]; die Sonne dagegen mit ihrem reinen, erbarmungslosen Feuer lasse alles Wachsende und in Kraft Stehende vor Hitze verdorren, sie versenge den größten Teil der Erde, so daß er völlig unbewohnbar werde[3], und obsiege vielfach auch über den Mond. Darum nennen die Ägypter Typhon »Seth«, das ist ›die Macht, die unterdrückt‹ oder ›Zwang antut‹[4]. In der Sonne, so wird es mythisch ausgedrückt, habe Herakles seinen Sitz[5] und kreise mit ihr, im Mond dagegen Hermes; denn die Wirkungen des Mondes gleichen denen der Rede und der Weisheit, die der Sonne aber sind wie Schläge, die mit Gewalt und

βίας καὶ ῥώμης περαινομέναις. οἱ δὲ Στωικοὶ τὸν
μὲν ἥλιον ἐκ θαλάττης ἀνάπτεσθαι καὶ τρέφεσθαί
φασι, τῇ δὲ σελήνῃ τὰ κρηναῖα καὶ λιμναῖα νάματα
γλυκεῖαν ἀναπέμπειν καὶ μαλακὴν ἀναθυμίασιν.

42. Ἑβδόμῃ δ' ἐπὶ δέκα τὴν Ὀσίριδος γενέσθαι
τελευτὴν Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσιν, ἐν ᾗ μάλιστα
γίνεται μειουμένη κατάδηλος ἡ πανσέληνος. διὸ καὶ
τὴν ἡμέραν ταύτην „ἀντίφραξιν" οἱ Πυθαγόρειοι
καλοῦσι, καὶ ὅλως τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἀφοσιοῦν-
ται· τοῦ γὰρ ἑξκαίδεκα τετραγώνου καὶ τοῦ ὀκτω-
καίδεκα ἑτερομήκους, οἷς μόνοις ἀριθμῶν ἐπιπέδων F
συμβέβηκε τὰς περιμέτρους ἴσας ἔχειν τοῖς περιε-
χομένοις ὑπ' αὐτῶν χωρίοις, μέσος ὁ τῶν ἑπτα-
καίδεκα παρεμπίπτων ἀντιφράττει καὶ διαζεύγνυ-
σιν ἀπ' ἀλλήλων καὶ διαιρεῖ τὸν ἐπόγδοον λόγον εἰς
ἄνισα διαστήματα τεμνόμενον. ἐτῶν δ' ἀριθμὸν οἱ
μὲν βιῶσαι τὸν Ὄσιριν, οἱ δὲ βασιλεῦσαι λέγουσιν
ὀκτὼ καὶ εἴκοσι· τοσαῦτα γάρ ἐστι φῶτα τῆς σελή- 368
νης καὶ τοσαύταις ἡμέραις τὸν αὑτῆς κύκλον
ἐξελίσσει. τὸ δὲ ξύλον ἐν ταῖς λεγομέναις „Ὀσίριδος
ταφαῖς" τέμνοντες κατασκευάζουσι λάρνακα μηνο-
ειδῆ διὰ τὸ τὴν σελήνην, ὅταν τῷ ἡλίῳ πλησιάζῃ,
μηνοειδῆ γινομένην ἀποκρύπτεσθαι. τὸν δ' εἰς δε-
κατέσσαρα μέρη τοῦ Ὀσίριδος διασπασμὸν αἰνίτ-
τονται πρὸς τὰς ἡμέρας, ἐν αἷς φθίνει μετὰ παν-
σέληνον ἄχρι νουμηνίας τὸ ἄστρον. ἡμέραν δέ, ἐν ᾗ
φαίνεται πρῶτον ἐκφυγοῦσα τὰς αὐγὰς καὶ παρ-
ελθοῦσα τὸν ἥλιον, „ἀτελὲς ἀγαθόν" προσαγο-
ρεύουσιν· ὁ γὰρ Ὄσιρις ἀγαθοποιός, καὶ τοὔνομα B
πολλὰ φράζει, οὐχ ἥκιστα δὲ ‚κράτος ἐνεργοῦν καὶ
ἀγαθοποιὸν' ὃ λέγουσι. τὸ δ' ἕτερον ὄνομα τοῦ
θεοῦ, τὸν Ὄμφιν, ‚εὐεργέτην' ὁ Ἑρμαῖός φησι
δηλοῦν ἑρμηνευόμενον.

43. Οἴονται δὲ πρὸς τὰ φῶτα τῆς σελήνης ἔχειν

Kraft geführt werden. Die Stoiker aber sagen, die Sonne werde aus dem Meer entzündet und genährt[6]; zum Monde dagegen ließen die Gewässer von Quellen und Seen einen süßen und sanften Dunst aufsteigen.

42. Am 17. Tag[1] fand nach dem ägyptischen Mythos der Tod des Osiris statt; an diesem 17. ungefähr läßt der Vollmond Spuren des Abnehmens erkennen. Darum nennen die Pythagoreer diesen Tag auch »Sperre« und scheuen diese Zahl überhaupt; denn zwischen dem Quadrat mit der Fläche 16 und dem Rechteck mit der Fläche 18 – den einzigen Flächenzahlen, bei denen das Maß des Umfanges dem Maß der davon umfaßten Fläche gleich ist – schiebt sich die Zahl 17 ein, sie sperrt und scheidet sie voneinander ab und teilt das Verhältnis 8:9 mit einem Schnitt in ungleiche Intervalle[2]. Die Zahl der Lebensjahre des Osiris – manche sagen: der Regierungsjahre – ist 28; denn soviele Lichtgestalten des Mondes gibt es, und in sovielen Tagen durchkreist er seine Bahn[3]. Bei den sogenannten »Osiris-Begräbnissen« schneiden sie Holz zu und verfertigen einen Kasten in Form einer Mondsichel, weil der Mond, wenn er sich der Sonne nähert, sichelförmig und dann unsichtbar wird. Die Zerreißung des Osiris in 14 Teile deuten sie auf die Tage, in denen der Himmelskörper nach dem Vollmond abnimmt bis zum Neumond. Den Tag, an dem er zum erstenmal wieder zu sehen ist, nachdem er den Strahlen der Sonne entronnen und ausgewichen ist, bezeichnen sie als »unvollendetes Gutes«[4]; denn Osiris bewirkt Gutes, und sein Name drückt vieles aus, vor allem, wie sie es nennen, eine ›tätige und Gutes wirkende Kraft‹[5]. Der andere Name des Gottes, Omphis, bedeutet nach Hermaios übersetzt ›Wohltäter‹[6].

43. Zu den Lichtgestalten des Mondes, so meinen sie, stünden

τινὰ λόγον τοῦ Νείλου τὰς ἀναβάσεις. ἡ μὲν γὰρ
μεγίστη περὶ τὴν Ἐλεφαντίνην ὀκτὼ γίνεται καὶ εἴ-
κοσι πήχεων, ὅσα φῶτα καὶ μέτρα τῶν ἐμμήνων πε-
ριόδων ἑκάστης ἔστιν· ἡ δὲ περὶ Μένδητα καὶ Ξόιν
βραχυτάτη πήχεων ἓξ πρὸς τὸν διχότομον· ἡ δὲ
μέση περὶ Μέμφιν, ὅταν ᾖ δικαία, δεκατεσσάρων
πηχῶν πρὸς τὴν πανσέληνον. τὸν δ' Ἆπιν εἰκόνα C
μὲν Ὀσίριδος ἔμψυχον εἶναι, γίνεσθαι δέ, ὅταν φῶς
ἐρείσῃ γόνιμον ἀπὸ τῆς σελήνης καὶ καθάψηται
βοὸς ὀργώσης. διὸ καὶ τοῖς τῆς σελήνης σχήμασιν
ἔοικε πολλὰ τοῦ Ἄπιδος περιμελαινομένου τὰ
λαμπρὰ τοῖς σκιεροῖς. ἔτι δὲ τῇ νουμηνίᾳ τοῦ Φαμε-
νὼθ μηνὸς ἑορτὴν ἄγουσιν „ἔμβασιν Ὀσίριδος εἰς
τὴν σελήνην“ ὀνομάζοντες, ἔαρος ἀρχὴν οὖσαν.
οὕτω τὴν Ὀσίριδος δύναμιν ἐν τῇ σελήνῃ τιθέντες
τὴν Ἶσιν αὐτῷ, γένεσιν οὖσαν, συνεῖναι λέγουσι.
διὸ καὶ μητέρα τὴν σελήνην τοῦ κόσμου καλοῦσι,
καὶ φύσιν ἔχειν ἀρσενόθηλυν οἴονται πληρουμένην
ὑφ' ἡλίου καὶ κυισκομένην, αὐτὴν δὲ πάλιν εἰς τὸν D
ἀέρα προϊεμένην γεννητικὰς ἀρχὰς καὶ κατα-
σπείρουσαν· οὐ γὰρ ἀεὶ τὴν φθορὰν ἐπικρατεῖν τὴν
Τυφώνειον, πολλάκις δὲ κρατουμένην ὑπὸ τῆς
γενέσεως καὶ συνδεομένην αὖθις ἀναλύεσθαι καὶ
διαμάχεσθαι πρὸς τὸν Ὧρον. ἔστι δ' οὗτος ὁ
περίγειος κόσμος οὔτε φθορᾶς ἀπαλλαττόμενος
παντάπασιν οὔτε γενέσεως.

44. Ἔνιοι δὲ καὶ τῶν ἐκλειπτικῶν αἴνιγμα ποι-
οῦνται τὸν μῦθον· ἐκλείπει μὲν γὰρ ἡ σελήνη
πανσέληνος ἐναντίαν τοῦ ἡλίου στάσιν ἔχοντος
πρὸς αὐτὴν εἰς τὴν σκιὰν ἐμπίπτουσα τῆς γῆς,
ὥσπερ φασὶ τὸν Ὄσιριν εἰς τὴν σορόν. αὐτὴ δὲ
πάλιν ἀποκρύπτει καὶ ἀφανίζει ταῖς τριακάσιν, οὐ E
μὴν ἀναιρεῖ παντάπασι τὸν ἥλιον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν
Τυφῶνα ἡ Ἶσις. – γεννώσης δὲ τῆς Νέφθυος τὸν

die Nilschwellen in einem Zahlenverhältnis. Die höchste Flut in Elephantine beträgt 28 Ellen, so viele wie es Lichtgestalten und Einzelstufen jedes einzelnen Mondumlaufs gibt. Die niedrigste Flut bei Mendes und Xoïs beträgt sechs Ellen, entsprechend dem Halbmond, die mittlere bei Memphis im Normalfall 14 Ellen, entsprechend dem Vollmond. – Der Apis sei ein lebendes Abbild des Osiris, und er werde gezeugt, wenn ein befruchtender Strahl vom Mond ausgehe und eine brünstige Kuh berühre. Darum gleicht auch in der Zeichnung des Apis vieles den Mondgestalten, insofern das Helle von dunklen Flächen umgeben ist. – Ferner feiern sie am Neumond des Monats Phamenoth ein Fest, das sie »Eintritt des Osiris in den Mond« nennen; es ist der Frühlingsanfang. Auf diese Weise geben sie der Macht des Osiris ihren Platz im Mond und sagen, daß Isis, welche das Werden ist, sich mit ihm vereinige. Darum nennen sie den Mond auch »Mutter der Welt« und meinen, er habe ein mannweibliches Wesen: Er werde von der Sonne voll und schwanger gemacht, sende aber andererseits selber zeugende Impulse als Samen in die Atmosphäre hernieder. Denn nicht ständig herrsche die Zerstörungsmacht Typhons, sondern immer wieder werde sie vom Werden überwältigt und gefesselt, dann aber wieder befreit und kämpfe mit Horus. Horus aber ist der erdnahe Bereich der Welt, der weder vom Vergehen noch vom Werden jemals ganz frei wird[1].

44. Einige behandeln den Mythos auch als verschlüsseltes Bild für die Vorgänge bei Finsternissen. Der Mond wird bekanntlich verfinstert, wenn er voll ist und die Sonne einen Ort ihm genau gegenüber einnimmt; dann tritt er in den Schatten der Erde ein, ebenso wie Osiris, so sagen sie, in den Sarg. Umgekehrt verdeckt und verdunkelt der Mond die Sonne zur Zeit des Neumondes, aber er vernichtet sie nicht ganz, wie auch Isis den Typhon nicht vernichtet hat. – Als Nephthys den Anubis zur Welt brachte, gab

Ἄνουβιν Ἶσις ὑποβάλλεται· Νέφθυς γάρ ἐστι τὸ
ὑπὸ γῆν καὶ ἀφανές, Ἶσις δὲ τὸ ὑπὲρ τὴν γῆν καὶ
φανερόν, ὁ δὲ τούτων ὑποψαύων καὶ καλούμενος
ὁρίζων κύκλος ἐπίκοινος ὢν ἀμφοῖν Ἄνουβις
κέκληται καὶ κυνὶ τὸ εἶδος ἀπεικάζεται· καὶ γὰρ ὁ
κύων χρῆται τῇ ὄψει νυκτός τε καὶ ἡμέρας ὁμοίως.
καὶ τοιαύτην ἔχειν δοκεῖ παρ' Αἰγυπτίοις τὴν δύνα-
μιν ὁ Ἄνουβις, οἵαν ἡ Ἑκάτη παρ' Ἕλλησι, χθόνιος
ὢν ὁμοῦ καὶ Ὀλύμπιος. ἐνίοις δὲ δοκεῖ Κρόνος ὁ
Ἄνουβις εἶναι· διὸ πάντα τίκτων ἐξ ἑαυτοῦ καὶ F
κύων ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κυνὸς ἐπίκλησιν ἔσχεν. ἔστι
δ' οὖν τοῖς σεβομένοις τὸν Ἄνουβιν ἀπόρρητόν τι,
καὶ πάλαι μὲν τὰς μεγίστας ἐν Αἰγύπτῳ τιμὰς ὁ
κύων ἔσχεν· ἐπεὶ δὲ Καμβύσου τὸν Ἆπιν ἀνελόν-
τος καὶ ῥίψαντος οὐδὲν προσῆλθεν οὐδ' ἐγεύσατο
τοῦ σώματος ἀλλ' ἢ μόνος ὁ κύων, ἀπώλεσε τὸ
πρῶτος εἶναι καὶ μάλιστα τιμᾶσθαι τῶν ἑτέρων
ζῴων. – εἰσὶ δέ τινες οἱ τὸ σκίασμα τῆς γῆς, εἰς ὃ τὴν
σελήνην ὀλισθάνουσαν ἐκλείπειν νομίζουσι, Τυ-
φῶνα καλοῦντες.

45. Ὅθεν οὐκ ἀπέοικεν εἰπεῖν, ὡς ἰδίᾳ μὲν οὐκ 369
ὀρθῶς ἕκαστος, ὁμοῦ δὲ πάντες ὀρθῶς λέγουσιν·
οὐ γὰρ αὐχμὸν οὐδ' ἄνεμον οὐδὲ θάλατταν οὐδὲ
σκότος, ἀλλὰ πᾶν ὅσον ἡ φύσις βλαβερὸν καὶ φθαρ-
τικὸν ἔχει, μόριον τοῦ Τυφῶνος εἶναι. οὔτε γὰρ ἐν
ἀψύχοις σώμασι τὰς τοῦ παντὸς ἀρχὰς θετέον, ὡς
Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος, οὔτ' ἀποίου δημιουρ-
γὸν ὕλης ἕνα λόγον καὶ μίαν πρόνοιαν, ὡς οἱ Στωικοί,
περιγινομένην ἁπάντων καὶ κρατοῦσαν· ἀδύνατον
γὰρ ἢ φλαῦρον ὁτιοῦν, ὅπου πάντων, ἢ χρηστόν,
ὅπου μηδενὸς ὁ θεὸς αἴτιος, ἐγγενέσθαι. „παλίν- B
τονος“ γὰρ „ἁρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ
τόξου“ καθ' Ἡράκλειτον, καὶ κατ' Εὐριπίδην

Isis ihn als ihr eigenes Kind aus; denn Nephthys ist der unsichtbare Bereich unter der Erde, Isis der sichtbare über der Erde; der Kreis, der beide am Rande berührt und ihnen gemeinsam ist, der sogenannte Horizont, wird Anubis genannt und im Bilde eines Hundes dargestellt. Der Hund hat nämlich bei Nacht und bei Tag das gleiche Sehvermögen. Anubis scheint in Ägypten eine ähnliche Stelle einzunehmen wie Hekate in Griechenland, insofern er gleichzeitig eine chthonische und eine olympische Macht ist[1]. Manche setzen Anubis aber mit Kronos gleich, weil er alles aus sich gebiert und in der Schwangerschaft in sich trägt (*kýōn*): darum hat er den Beinamen »Hund« (*kýōn*) erhalten[2]. Die Verehrung des Anubis hat etwas Geheimes; früher einmal hatte der Hund in Ägypten in höchsten Ehren gestanden, aber als Kambyses[3] den Apis-Stier töten und öffentlich hinwerfen ließ, näherte sich kein Wesen dem Kadaver und fraß davon, außer dem Hund allein; darum verlor er seinen Vorrang und die besondere Verehrung vor allen anderen Tieren. – Manche geben auch dem Schattenbereich der Erde, in den nach ihrer Auffassung der Mond bei einer Finsternis eintaucht, den Namen Typhon.

45. Nach alledem scheint das Urteil nicht verfehlt, daß diese Auffassungen jede für sich unzutreffend, alle zusammengenommen aber richtig sind. Nicht die Dürre, der Wind, das Meer, die Finsternis, sondern alles, was die Natur an Schädlichem und Zerstörendem hat, ist als Teil Typhons[1] anzusehen. Man darf die Prinzipien des Alls weder in leblosen Körpern suchen, wie Demokrit und Epikur es tun, noch wie die Stoiker behaupten, Gestalter einer eigenschaftslosen Materie sei eine einzige Vernunft, eine einzige Vorsehung, die allem überlegen sei und alles beherrsche. Denn unmöglich kann es einerseits irgendein Übel in einer Welt geben, wo Gott die Ursache von allem ist, und andererseits etwas Gutes, wo er Ursache von nichts ist. Denn »gegenstrebig« ist nach Heraklit »die Fügung der Welt, wie die der Lyra und des Bogens«. Und Euripides sagt:

„οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακά,
ἀλλ' ἔστι τις σύγκρασις, ὥστ' ἔχειν καλῶς.“

διὸ καὶ παμπάλαιος αὕτη κάτεισιν ἐκ θεολόγων καὶ νομοθετῶν εἴς τε ποιητὰς καὶ φιλοσόφους δόξα, τὴν ἀρχὴν ἀδέσποτον ἔχουσα, τὴν δὲ πίστιν ἰσχυρὰν καὶ δυσεξάλειπτον, οὐκ ἐν λόγοις μόνον οὐδ' ἐν φήμαις, ἀλλ' ἔν τε τελεταῖς ἔν τε θυσίαις καὶ βαρβάροις καὶ Ἕλλησι πολλαχοῦ περιφερομένην, ὡς οὔτ' ἄνουν καὶ ἄλογον καὶ ἀκυβέρνητον αἰωρεῖται τῷ αὐτομάτῳ τὸ C
πᾶν, οὔθ' εἷς ἐστιν ὁ κρατῶν καὶ κατευθύνων ὥσπερ οἴαξιν ἤ τισι πειθηνίοις χαλινοῖς λόγος, ἀλλὰ πολλὰ καὶ μεμιγμένα κακοῖς καὶ ἀγαθοῖς, μᾶλλον δὲ μηδὲν ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν ἄκρατον ἐνταῦθα τῆς φύσεως φερούσης, οὐ δυεῖν πίθων εἷς ταμίας ὥσπερ νάματα τὰ πράγματα καπηλικῶς διανέμων ἀνακεράννυσιν ἡμῖν, ἀλλ' ἀπὸ δυεῖν ἐναντίων ἀρχῶν καὶ δυεῖν ἀντιπάλων δυνάμεων, τῆς μὲν ἐπὶ τὰ δεξιὰ καὶ κατ' εὐθεῖαν ὑφηγουμένης, τῆς δ' ἔμπαλιν ἀναστρεφούσης καὶ ἀνακλώσης, ὅ τε βίος μικτὸς ὅ τε κόσμος, εἰ καὶ μὴ πᾶς, ἀλλ' ὁ περίγειος οὗτος καὶ μετὰ σελήνην, D
ἀνώμαλος καὶ ποικίλος γέγονε καὶ μεταβολὰς πάσας δεχόμενος. εἰ γὰρ οὐδὲν ἀναιτίως πέφυκε γίνεσθαι, αἰτίαν δὲ κακοῦ τἀγαθὸν οὐκ ἂν παράσχοι, δεῖ γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχὴν ὥσπερ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τὴν φύσιν ἔχειν.

46. Καὶ δοκεῖ τοῦτο τοῖς πλείστοις καὶ σοφωτάτοις· νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν· οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμείνονα θεόν, τὸν δ' ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν, ὥσπερ Ζωροάστρης ὁ Μάγος, ὃν πεντακισχιλίοις ἔτεσι τῶν Τρωικῶν γε-

»Gutes und Übles können nicht getrennt bestehn.
Sie sind gleichsam verschmolzen – und so ist es gut.«[2]

Darauf beruht auch jene uralte Lehre, die von religiösen Lehrern und Gesetzgebern her auf Dichter und Denker gekommen ist, eine Lehre, deren Beginn keinem Urheber zuzuschreiben ist, die aber einen festen und unaustilgbaren Glauben findet, der nicht nur in Reden und Sprüchen, sondern in Mysterienweihen und Opferriten bei Barbaren wie bei Griechen vielerorts im Umlauf ist. Sie besagt, daß weder das All ohne Vernunft, Denken und Lenkung dahintaumelt, seinen eigenen Impulsen überlassen, noch daß ein einziges Vernunftwesen herrscht und lenkt, gleichsam mit Steuerruder und einem »Gehorsam heischenden Zügel«[3], sondern daß die Natur hier bei uns vielerlei bringt, gemischt aus Gutem und Üblem, ja, mit einem Wort, schlechthin nichts Ungemischtes. So gibt es denn nicht einen einzigen Hausverwalter mit zwei Krügen[4], der uns die Schicksale, so wie ein Schankwirt ein Getränk, mischt und austeilt, sondern es gibt zwei gegensätzliche Prinzipien, zwei widerstreitende Mächte, deren eine nach rechts und in gerader Richtung den Weg weist, die andere in die Gegenrichtung umzulenken und abzubiegen sucht. Das Leben ist gemischt, und der Kosmos – wenn auch nicht ganz, so doch hier im irdischen Bereich, diesseits des Mondes[5] – ist von Grund auf ungleichmäßig, vielgestaltig und allen möglichen Wechselfällen ausgesetzt. Denn wenn nach der Natur der Dinge nichts ohne Ursache geschieht, das Gute aber keinen ursächlichen Anlaß für Übles geben kann, muß es in der Natur ein eigenes Prinzip des Entstehens, wie für das Gute, so auch für das Übel geben.

46. Dieser Meinung sind die meisten und klügsten Denker. Sie glauben entweder, daß es zwei Götter gibt, die wie Handwerker in Konkurrenz zueinander stehen: der eine als Hersteller des Guten, der andere des Schlechten; oder sie nennen den Guten einen Gott, den anderen einen Daimon, wie Zoroaster der Magier[1], der 5000 Jahre älter sein soll als der Trojanische Krieg. Er nannte den

γονέναι πρεσβύτερον ἱστοροῦσιν. οὗτος οὖν ἐκάλει E
τὸν μὲν Ὡρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον· καὶ προσαπεφαίνετο τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι „τὸν μεσίτην“ ὀνομάζουσιν. ἐδίδαξε δὲ τῷ μὲν εὐκταῖα θύειν καὶ χαριστήρια, τῷ δ' ἀποτρόπαια καὶ σκυθρωπά. πόαν γάρ τινα κόπτοντες ὄμωμι καλουμένην ἐν ὅλμῳ τὸν Ἅιδην ἀνακαλοῦνται καὶ τὸν σκότον, εἶτα μίξαντες αἵματι λύκου σφαγέντος εἰς τόπον ἀνήλιον ἐκφέρουσι καὶ ῥίπτουσι. καὶ γὰρ τῶν φυτῶν νομίζουσι τὰ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ, τὰ
δὲ τοῦ κακοῦ δαίμονος εἶναι, καὶ τῶν ζῴων ὥσπερ F
κύνας καὶ ὄρνιθας καὶ χερσαίους ἐχίνους τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ φαύλου μῦς ἐνύδρους εἶναι· διὸ καὶ τὸν κτείναντα πλείστους εὐδαιμονίζουσιν.

47. Οὐ μὴν ἀλλὰ κἀκεῖνοι πολλὰ μυθώδη περὶ τῶν θεῶν λέγουσιν, οἷα καὶ ταῦτ' ἐστίν. ὁ μὲν Ὡρομάζης ἐκ τοῦ καθαρωτάτου φάους, ὁ δ' Ἀρειμάνιος
ἐκ τοῦ ζόφου γεγονὼς πολεμοῦσιν ἀλλήλοις. καὶ ὁ 370
μὲν ἓξ θεοὺς ἐποίησε, τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας, τῶν δὲ λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργόν· ὁ δὲ τούτοις ὥσπερ ἀντιτέχνους ἴσους τὸν ἀριθμόν. εἶθ' ὁ μὲν Ὡρομάζης τρὶς ἑαυτὸν αὐξήσας ἀπέστησε τοῦ ἡλίου τοσοῦτον, ὅσον ὁ ἥλιος τῆς γῆς ἀφέστηκε, καὶ τὸν οὐρανὸν ἄστροις ἐκόσμησεν· ἕνα δ' ἀστέρα πρὸ πάντων οἷον φύλακα καὶ προόπτην ἐγκατέστησε τὸν σείριον. ἄλλους δὲ ποιήσας τέσσαρας καὶ εἴκοσι θεοὺς εἰς ᾠὸν ἔθηκεν. οἱ δ' ἀπὸ τοῦ Ἀρειμανίου
γενόμενοι καὶ αὐτοὶ τοσοῦτοι διατρήσαντες τὸ ᾠὸν B
πάντοθεν εἰσέδυσαν, ὅθεν ἀναμέμικται τὰ κακὰ τοῖς ἀγαθοῖς. ἔπεισι δὲ χρόνος εἱμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν

einen Horomazes, den anderen Areimanios, und erklärte dazu, der erstere gleiche unter allen wahrnehmbaren Dingen am meisten dem Licht, der letztere umgekehrt der Dunkelheit und Unwissenheit; zwischen beiden stehe Mithres. Darum nennen die Perser Mithres auch »der Mittler«. Zoroaster lehrte, dem einen solle man Bitt- und Dankopfer darbringen, dem anderen düstere Abwehr-Opfer. Sie zerstoßen ein Kraut namens Omomi in einem Mörser und rufen dabei Hades und die Finsternis an; dann mischen sie Blut von einem geschlachteten Wolf dazu, bringen es hinaus an einen sonnenlosen Ort und schütten es fort. Sie glauben nämlich, die Pflanzen seien teils dem guten Gott, teils dem bösen Daimon zu eigen, und bei den Tieren seien, wie Hunde, Vögel und Land-Igel dem guten, so die Wassermäuse[2] dem bösen zugeordnet; darum preisen sie einen Menschen, der möglichst viele von diesen tötet.

47. Indessen haben auch bei den Persern viele Erzählungen über die Götter mythischen Charakter. Dazu gehören auch folgende: Horomazes und Areimanios, der eine aus dem reinsten Licht entstanden, der andere aus der Finsternis, kämpfen miteinander. Der eine schuf sechs Götter, davon war der erste ein Bewirker von Wohlwollen, der zweite von Wahrheit, der dritte von gesetzlicher Ordnung, die anderen von Weisheit, Reichtum und den Freuden, die auf edle Taten folgen[1]. Der andere schuf ebenso viele Götter, gewissermaßen Konkurrenten, die den ersteren entgegenarbeiten. Dann vergrößerte Horomazes sich dreifach und entfernte sich so weit von der Sonne, wie die Sonne von der Erde entfernt ist, und schmückte den Himmel mit Sternen. Einen Stern vor allen anderen setzte er gleichsam als Wächter und Späher unter sie, den Sirius[2]. Weitere 24 Götter schuf er und setzte sie in ein Ei. Die von Areimanios geschaffenen Götter, ebenso viele an der Zahl, durchlöcherten das Ei von allen Seiten und schlüpften hinein; daher ist das Übel dem Guten beigemischt. Es wird eine vorherbestimmte Zeit kommen, da Areimanios, während er

Ἀρειμάνιον λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμὸν ὑπὸ τούτων ἀνάγκη φθαρῆναι παντάπασι καὶ ἀφανισθῆναι, τῆς δὲ γῆς ἐπιπέδου καὶ ὁμαλῆς γενομένης ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι. Θεόπομπος δέ φησι κατὰ τοὺς Μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον, τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅιδην. καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσε- C σθαι μήτε τροφῆς δεομένους μήτε σκιὰν ποιοῦντας, τὸν δὲ ταῦτα μηχανησάμενον θεὸν ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον ἄλλως μὲν πολὺν ὥσπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ, τῷ δὲ θεῷ μέτριον.

Ἡ μὲν οὖν Μάγων μυθολογία τοιοῦτον ἔχει τρόπον·
48. Χαλδαῖοι δὲ τῶν πλανήτων, οὓς „θεοὺς γενεθλίους" καλοῦσι, δύο μὲν ἀγαθουργούς, δύο δὲ κακοποιούς, μέσους δὲ τοὺς τρεῖς ἀποφαίνουσι καὶ κοινούς. τὰ δ' Ἑλλήνων πᾶσί που δῆλα, τὴν μὲν ἀγαθὴν Διὸς 'Ολυμπίου μερίδα, τὴν δ' ἀποτρόπαιον Ἅιδου ποιουμένων, ἐκ δ' Ἀφροδίτης καὶ Ἄρεος Ἁρμονίαν γεγονέναι μυθολογούντων, ὧν ὁ D μὲν ἀπηνὴς καὶ φιλόνεικος, ἡ δὲ μειλίχιος καὶ γενέθλιος. σκόπει δὲ τοὺς φιλοσόφους τούτοις συμφερομένους· Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἄντικρυς πόλεμον ὀνομάζει „πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων", καὶ τὸν μὲν Ὅμηρον, εὐχόμενον „ἔκ τε θεῶν ἔριν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπολέσθαι", λανθάνειν φησί τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων, ἥλιον δὲ „μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσήκοντας ὅρους· εἰ δὲ μή, Κλῶθάς μιν δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν". 'Εμπεδοκλῆς δὲ τὴν μὲν ἀγαθουργὸν ἀρχήν „Φιλότητα" καὶ „Φιλίαν", πολλάκις δ' „Ἁρμονίαν" καλεῖ „θεμερῶπιν",

Pest und Hunger über die Welt bringt, von diesen zwangsläufig völlig vernichtet und beseitigt wird, die Erde aber gleichmäßig eben wird und alle Menschen ein und dieselbe Lebensweise haben, eine einzige staatliche Gemeinschaft bilden, voller Glück und mit einer einzigen Sprache. Theopomp[3] sagt, nach der Lehre der Magier herrsche abwechselnd 3000 Jahre einer dieser Götter und der andere sei ihm untertan, weitere 3000 stritten und kämpften sie, und jeder mache das Werk des anderen zunichte; am Ende aber sei Hades der Unterlegene. Die Menschen würden im Glück leben, ohne Nahrung zu brauchen und Schatten zu werfen; der Gott aber, der dies zuwege gebracht habe, bleibe eine Zeit untätig und ruhe sich aus – eine Zeit, die an sich zwar lang sei, wenn man sie auf einen schlafenden Menschen beziehe, für den Gott aber angemessen.

Von dieser Art ist also die mythische Lehre der Magier. **48.** Die Chaldäer[1] dagegen erklären unter den Planeten, die sie »Geburtsgötter« nennen, zwei als Gutes, zwei als Übles wirkend, die anderen drei als mittlere, indifferente Mächte. Wie es bei den Griechen steht, ist allbekannt: Die gute Seite weisen sie Zeus dem Olympier zu, die unheimliche dem Hades. Ihr Mythos berichtet, daß Harmonia als Tochter von Aphrodite und Ares geboren wurde, er schroff und streitbar, sie freundlich-gewinnend und über die Fortpflanzung waltend. Man kann feststellen, daß die Philosophen in diese Meinung einstimmen: Heraklit[2] nennt ganz direkt den Krieg »Vater und König und Herr von allem«, und gegen Homer, welcher wünscht, daß »der Streit aus dem Kreise von Göttern und Menschen vergehen möge«, erklärt er: Er habe damit einen versteckten Fluch gegen das Werden aller Dinge ausgesprochen, weil ja alles seinen Ursprung in Kampf und Gegenwirkung habe; und »die Sonne werde die ihr gewiesenen Grenzen nicht überschreiten, sonst würden die Schicksalsspinnerinnen, die Schergen der Dike, des ›Rechtes‹, sie ausfindig machen«. Empedokles[3] nennt das Prinzip, welches Gutes wirkt, »Liebe« und »Freundschaft«, oft auch »Harmonia, die hoheits-

τὴν δὲ χείρονα „Νεῖκος οὐλόμενον“ καὶ „Δῆριν αἱ- E
ματόεσσαν“. οἱ μὲν Πυθαγορικοὶ διὰ πλειόνων
ὀνομάτων κατηγοροῦσι τοῦ μὲν ἀγαθοῦ τὸ ἕν, τὸ
πεπερασμένον, τὸ μένον, τὸ εὐθύ, τὸ περισσόν, τὸ
τετράγωνον, τὸ ἴσον, τὸ δεξιόν, τὸ λαμπρόν, τοῦ δὲ
κακοῦ τὴν δυάδα, τὸ ἄπειρον, τὸ φερόμενον, τὸ
καμπύλον, τὸ ἄρτιον, τὸ ἑτερόμηκες, τὸ ἄνισον, τὸ
ἀριστερόν, τὸ σκοτεινόν, ὡς ταύτας ἀρχὰς γενέ-
σεως ὑποκειμένας· Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καὶ ἄπει-
ρον, Ἀριστοτέλης δὲ τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ στέρησιν,
Πλάτων δὲ πολλαχοῦ μὲν οἷον ἐπηλυγαζόμενος καὶ
παρακαλυπτόμενος τῶν ἐναντίων ἀρχῶν τὴν μὲν
ταὐτὸν ὀνομάζει, τὴν δὲ θάτερον· ἐν δὲ τοῖς Νόμοις F
ἤδη πρεσβύτερος ὢν οὐ δι' αἰνιγμῶν οὐδὲ συμβο-
λικῶς, ἀλλὰ κυρίοις ὀνόμασιν οὐ μιᾷ ψυχῇ φησι κι-
νεῖσθαι τὸν κόσμον, ἀλλὰ πλείοσιν ἴσως, δυεῖν δὲ
πάντως οὐκ ἐλάττοσιν· ὧν τὴν μὲν ἀγαθουργὸν εἶ-
ναι, τὴν δ' ἐναντίαν ταύτῃ καὶ τῶν ἐναντίων δημι-
ουργόν· ἀπολείπει δὲ καὶ τρίτην τινὰ μεταξὺ φύσιν
οὐκ ἄψυχον οὐδ' ἄλογον οὐδ' ἀκίνητον ἐξ αὑτῆς,
ὥσπερ ἔνιοι νομίζουσιν, ἀλλ' ἀνακειμένην ἀμφοῖν
ἐκείναις, ἐφιεμένην δὲ τῆς ἀμείνονος ἀεὶ καὶ ποθοῦ- 371
σαν καὶ διώκουσαν, ὡς τὰ ἐπιόντα δηλώσει τοῦ
λόγου τὴν Αἰγυπτίων θεολογίαν μάλιστα ταύτῃ τῇ
φιλοσοφίᾳ συνοικειοῦντος.

49. Μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις
καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν δυ-
νάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν· ἀπολέ-
σθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν
μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι, πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ
τοῦ παντός, ἀεὶ πρὸς τὴν βελτίονα δυσμαχοῦσαν.
ἐν μὲν οὖν τῇ ψυχῇ νοῦς καὶ λόγος ὁ τῶν ἀρίστων
πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος Ὄσιρίς ἐστιν, ἐν δὲ γῇ
καὶ πνεύμασι καὶ ὕδασι καὶ οὐρανῷ καὶ ἄστροις τὸ B

voll blickende«, das böse aber »verfluchten Streit« und »blutigen Zwist«. Die Pythagoreer[4] bezeichnen das Gute mit mehreren Begriffen: das Eine, das Begrenzte, das Bleibende, das Gerade, die ungerade Zahl, das Quadratische, das Gleiche, das Rechts, das Helle; das Üble mit: die Zweiheit, das Unbegrenzte, das Ortsveränderliche, das Krumme, die gerade Zahl, das Rechteckige, das Ungleiche, das Links, das Dunkle; das sollen die Prinzipien sein, die dem Werden zugrunden liegen. Anaxagoras[5] spricht von der Vernunft und dem Unbegrenzten, Aristoteles von Form einerseits und Abwesenheit der Form andererseits. Platon[6] hält sich an vielen Stellen gewissermaßen bedeckt und versteckt und nennt die entgegengesetzten Prinzipien »das Selbige« und »das Verschiedene«; in den *Gesetzen* aber, als er schon älter war, drückte er sich nicht in Rätseln und Symbolen aus, sondern sagte mit offenen Worten: nicht von einer einzigen Seele werde die Welt bewegt, sondern wahrscheinlich von mehreren, jedenfalls nicht weniger als zweien; davon bewirke die eine das Gute, die andere sei ihr entgegengesetzt und schaffe das Gegenteil; und er läßt dazwischen auch Raum für eine Wesenheit, die nicht, wie einige glauben, ohne Seele, Vernunft und Eigenbewegung sei; sie sei vielmehr für jene beiden zugänglich, strebe aber stets nach dem Besseren, verlange und trachte danach. Dies wird im folgenden Teil dieser Ausführungen[7] noch erläutert werden, in denen eine enge Beziehung der ägyptischen Götterlehre zu dieser Philosophie hergestellt werden soll.

49. Denn gemischt ist unsere Welt: Sie ist entstanden durch die Verbindung von Mächten, die entgegengesetzt, aber nicht gleich stark sind; vielmehr hat die bessere die Oberhand. Dennoch kann die schlechte nicht völlig vergehen, weil sie im Wesen des Körpers stark verwurzelt ist und ebenfalls in der Weltseele, wo sie stets gegen die bessere Kraft in einem aussichtslosen Kampf liegt. In der Seele sind Vernunft und Denken, Führer und Herr alles Guten, mit Osiris gleichzusetzen; in Erde, Wind und Wasser, in Himmel und Gestirnen sind Ordnung, Stabilität und Gesund-

τεταγμένον καὶ καθεστηκὸς καὶ ὑγιαῖνον ὥραις καὶ
κράσεσι καὶ περιόδοις Ὀσίριδος ἀπορροὴ καὶ εἰ-
κὼν ἐμφαινομένη· Τυφὼν δὲ τῆς ψυχῆς τὰ παθητι-
κὸν καὶ Τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον, τοῦ δὲ
σωματικοῦ τὸ ἐπίκηρον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτι-
κὸν ἀωρίαις καὶ δυσκρασίαις καὶ κρύψεσιν ἡλίου
καὶ ἀφανισμοῖς σελήνης οἷον ἐκδρομαὶ καὶ ἀφηνιασ-
μοὶ Τυφῶνος. ὃ καὶ τοὔνομα κατηγορεῖ τὸ Σήθ, ᾧ
τὸν Τυφῶνα καλοῦσι· φράζει μὲν τὸ δυναστεῦον
καὶ καταβιαζόμενον, φράζει δὲ τὴν πολλάκις
ἀναστροφὴν καὶ πάλιν ὑπερπήδησιν. Βέβωνα δέ
τινες μὲν ἕνα τῶν τοῦ Τυφῶνος ἑταίρων γεγονέναι C
λέγουσιν, Μανεθὼς δ' αὐτὸν τὸν Τυφῶνα καὶ
Βέβωνα καλεῖσθαι· σημαίνει δὲ τοὔνομα ‚κάθεξιν' ἢ
‚κώλυσιν', ὡς τοῖς πράγμασιν ὁδῷ βαδίζουσι καὶ
πρὸς ὃ χρὴ φερομένοις ἐνισταμένης τῆς τοῦ Τυ-
φῶνος δυνάμεως.

50. Διὸ καὶ τῶν μὲν ἡμέρων ζῴων ἀπονέμουσιν
αὐτῷ τὸ ἀμαθέστατον, ὄνον· τῶν δ' ἀγρίων τὰ θη-
ριωδέστατα, κροκόδειλον καὶ τὸν ποτάμιον ἵππον.
περὶ μὲν τοῦ ὄνου προδεδηλώκαμεν· ἐν Ἑρμοῦ πό-
λει δὲ Τυφῶνος ἄγαλμα δεικνύουσιν ἵππον πο-
τάμιον, ἐφ' οὗ βέβηκεν ἱέραξ ὄφει μαχόμενος, τῷ μὲν
ἵππῳ τὸν Τυφῶνα δεικνύντες, τῷ δ' ἱέρακι δύναμιν
καὶ ἀρχήν, ἣν βίᾳ κτώμενος ὁ Τυφὼν πολλάκις οὐκ D
ἀνίεται ταραττόμενος ὑπὸ τῆς κακίας καὶ ταράτ-
των. διὸ καὶ θύοντες ἑβδόμῃ τοῦ Τυβὶ μηνός, ἣν κα-
λοῦσιν „ἄφιξιν Ἴσιδος ἐκ Φοινίκης“, ἐπιπλάττουσι
τοῖς ποπάνοις ἵππον ποτάμιον δεδεμένον. ἐν δ'
Ἀπόλλωνος πόλει νενομισμένον ἐστὶ κροκοδείλου
φαγεῖν πάντως ἕκαστον· ἡμέρᾳ δὲ μιᾷ θηρεύσαντες
ὅσους ἂν δύνωνται καὶ κτείναντες ἀπαντικρὺ τοῦ
ἱεροῦ προβάλλουσι καὶ λέγουσιν ὡς ὁ Τυφὼν τὸν

heit, welche auf der Folge der Jahreszeiten, der Ausgeglichenheit der Witterung, den Umläufen der Sterne beruhen, Ausfluß und in den Dingen sichtbares Abbild des Osiris[1]. Typhon auf der anderen Seite ist in der Seele das Leidenschaftliche, Titanische[2], Unvernünftige und Sprunghafte; und im Bereich des Körpers sind Hinfälligkeit, Krankheit und Störungen, die sich in Verwirrung der Jahreszeiten, fehlender Ausgeglichenheit des Klimas, in Verdeckungen der Sonne und Verfinsterungen des Mondes zeigen, gleichsam Seitensprünge des Typhon, wenn er über die Stränge schlägt. Dies besagt schon der Name Seth, mit dem sie Typhon benennen; er bezeichnet einerseits das Unterdrückende und gewaltsam Zwingende[3], bezeichnet aber oft auch das Kehrtmachen und das Bocken. Bebon[4] soll, wie einige sagen, einer der Genossen Typhons gewesen sein; nach Manethos[5] soll Typhon selbst auch den Namen Bebon gehabt haben. Dieser Name bedeutet ›Hemmnis‹ oder ›Hinderung‹, insofern die Macht Typhons dem ordentlichen Gang der Dinge in den Weg tritt, wenn sie dem richtigen Ziel zustreben.

50. Darum ordnen sie Typhon aus den zahmen Tieren[1] das dümmste zu, den Esel; von den wilden die reißendsten, das Krokodil und das Flußpferd. Über den Esel haben wir uns schon geäußert; ein Flußpferd wird in Hermopolis als Kultbild des Typhon gezeigt, auf ihm steht ein Falke, der mit einer Schlange kämpft; das Flußpferd soll Typhon darstellen, der Falke Macht und Herrschaft, welche Typhon immer wieder mit Gewalt zu erringen strebt, wobei er unablässig von seiner eigenen Schlechtigkeit[2] in Bedrängnis gebracht wird und sie wiederum bedrängt. Aus demselben Grund backen sie am 7. des Monats Tybi[3], der sogenannten »Ankunft der Isis aus Phönikien«, Opferkuchen, auf denen ein gefesseltes Flußpferd plastisch dargestellt ist. In Apollinopolis[4] herrscht die Sitte, daß jeder von einem Krokodil essen muß; und an einem bestimmten Tag jagen und töten sie soviele Krokodile wie möglich und werfen sie gegenüber dem Tempel öffentlich hin; sie sagen, daß Typhon sich in ein Krokodil ver-

Ὧρον ἀπέδρα κροκόδειλος γενόμενος, πάντα καὶ
ζῷα καὶ φυτὰ καὶ πάθη τὰ φαῦλα καὶ βλαβερὰ
Τυφῶνος ἔργα καὶ μέρη καὶ κινήματα ποιούμενοι. E

51. Τὸν δ' Ὄσιριν αὖ πάλιν ὀφθαλμῷ καὶ σκήπ-
τρῳ γράφουσιν, ὧν τὸ μὲν τὴν πρόνοιαν ἐμφαίνειν,
τὸ δὲ τὴν δύναμιν, ὡς Ὅμηρος τὸν ἄρχοντα καὶ βα-
σιλεύοντα πάντων „Ζῆν' ὕπατον καὶ μήστωρα" κα-
λῶν ἔοικε τῷ μὲν „ὑπάτῳ" τὸ κράτος αὐτοῦ, τῷ δὲ
„μήστωρι" τὴν εὐβουλίαν καὶ τὴν φρόνησιν σημαί-
νειν. γράφουσι καὶ ἱέρακι τὸν θεὸν τοῦτον πολ-
λάκις· εὐτονίᾳ γὰρ ὄψεως ὑπερβάλλει καὶ πτήσεως
ὀξύτητι, καὶ διοικεῖν αὑτὸν ἐλαχίστῃ τροφῇ
πέφυκε. λέγεται δὲ καὶ νεκρῶν ἀτάφων ὄμμασι γῆν
ὑπερπετόμενος ἐπιβάλλειν. ὅταν δὲ πιούμενος ἐπὶ F
τὸν ποταμὸν καταίρῃ, τὸ πτερὸν ἵστησιν ὀρθόν,
πιὼν δὲ κλίνει τοῦτο πάλιν· ᾧ δῆλός ἐστι σεσωσμέ-
νος καὶ διαπεφευγὼς τὸν κροκόδειλον· ἂν γὰρ ἁρ-
πασθῇ, μένει τὸ πτερὸν ὥσπερ ἔστη πεπηγός. πανταχ-
χοῦ δὲ καὶ ἀνθρωπόμορφον Ὀσίριδος ἄγαλμα
δεικνύουσιν ἐξορθιάζον τῷ αἰδοίῳ διὰ τὸ γόνιμον
καὶ τὸ τρόφιμον. ἀμπεχόνῃ δὲ φλογοειδεῖ στέλλου-
σιν αὐτοῦ τὰς εἰκόνας, ἥλιον σῶμα τῆς τἀγαθοῦ 372
δυνάμεως καὶ φῶς ὁρατὸν οὐσίας νοητῆς ἡγούμε-
νοι. διὸ καὶ καταφρονεῖν ἄξιόν ἐστι τῶν τὴν ἡλίου
σφαῖραν Τυφῶνι προσνεμόντων, ᾧ λαμπρὸν οὐδὲν
οὐδὲ σωτήριον οὐδὲ τάξις οὐδὲ γένεσις οὐδὲ
κίνησις μέτρον ἔχουσα καὶ λόγον, ἀλλὰ τἀναντία
προσήκει· καὶ αὐχμόν, ὃς φθείρει πολλὰ τῶν ζῴων
καὶ βλαστανόντων, οὐχ ἡλίου θετέον ἔργον, ἀλλὰ τῶν
ἐν γῇ καὶ ἀέρι μὴ καθ' ὥραν κεραννυμένων πνευ-
μάτων καὶ ὑδάτων, ὅταν ἡ τῆς ἀτάκτου καὶ ἀορίστου
δυνάμεως ἀρχὴ πλημμελήσασα κατασβέσῃ τὰς
ἀναθυμιάσεις.

wandelt habe, um Horus zu entkommen, und sie betrachten alle bösen und schädlichen Tiere, Pflanzen und Gemütserregungen als Werke, Teile und Regungen Typhons.

51. Osiris hingegen wird in der Schrift durch die Zeichen Auge und Szepter dargestellt[1]. Ersteres soll seine Vorsehung veranschaulichen, letzteres seine Macht; ebenso nennt Homer (*Ilias* 8, 22) den Herrscher und König des Alls »Zeus den Höchsten, den Waltenden«, wo offenbar mit »Höchster« seine Macht, mit »Waltender« seine Fähigkeit zu Planung und Überlegung bezeichnet ist. Sie schreiben den Gottesnamen oft auch mit einem Falken[2]; denn dieser zeichnet sich durch die Schärfe seines Blickes und die Raschheit seines Fluges aus, und er hat die Eigenschaft, mit geringster Nahrungsmenge auszukommen. Es wird auch berichtet, daß er unbegrabenen Leichen, über die er hinwegfliegt, Erde auf die Augen wirft. Wenn er zum Trinken an einem Fluß landet, stellt er den Flügel senkrecht auf, und nach dem Trinken senkt er ihn wieder, womit er anzeigt, daß er dem Krokodil ohne Schaden entgangen ist; denn wenn er gepackt wird, bleibt der Flügel starr stehen. – Allenthalben zeigt man auch ein Kultbild des Osiris in Menschengestalt mit aufgerichtetem Schamglied, Zeichen seiner Zeugungs- und Nährkraft[3]. Man pflegt seine Bilder mit einem flammenfarbigen[4] Gewand auszustatten, weil man glaubt, daß die Sonne der Leib der Kraft des Guten ist und das sichtbare Licht einer geistigen Wesenheit. Aus diesem Grunde ist auch den Versuchen, die Sonnenkugel dem Typhon zuzuordnen, keine Bedeutung beizumessen. Zu Typhon paßt nichts Strahlendes, nichts Heilbringendes, keine Ordnung, kein Werden und keine maß- und sinnvolle Bewegung, sondern das Gegenteil davon. Die Dürre, welche viele Tiere und Gewächse schädigt, darf man nicht als Werk der Sonne betrachten, sondern als Ergebnis einer der Jahreszeit nicht gemäßen Mischung von Winden und Wassern in Erde und Luft, wenn die Herrschaft der ungeordneten und unbegrenzten Kraft gegen die Regeln verstößt und die Verdunstung unterdrückt[5].

52. Ἐν δὲ τοῖς ἱεροῖς ὕμνοις τοῦ Ὀσίριδος ἀνα- B
καλοῦνται „τὸν ἐν ταῖς ἀγκάλαις κρυπτόμενον τοῦ
Ἡλίου“, καὶ τῇ τριακάδι τοῦ Ἐπιφὶ μηνὸς ἑορ-
τάζουσιν „ὀφθαλμῶν Ὥρου γενέθλιον“, ὅτε σελήνη
καὶ ἥλιος ἐπὶ μιᾶς εὐθείας γεγόνασιν, ὡς οὐ μόνον
τὴν σελήνην, ἀλλὰ καὶ τὸν ἥλιον ὄμμα τοῦ Ὥρου
καὶ φῶς ἡγούμενοι. τῇ δὲ ὀγδόῃ φθίνοντος τοῦ
Φαωφὶ „βακτηρίας ἡλίου γενέθλιον“ ἄγουσι μετὰ
φθινοπωρινὴν ἰσημερίαν, ἐμφαίνοντες οἷον ὑπε-
ρείσματος δεῖσθαι καὶ ῥώσεως, τῷ τε θερμῷ γιγνό-
μενον ἐνδεᾶ καὶ τῷ φωτί, κλινόμενον καὶ πλάγιον
ἀφ’ ἡμῶν φερόμενον. ἔτι δὲ τὴν βοῦν ὑπὸ τροπὰς
χειμερινὰς ἑπτάκις περὶ τὸν ναὸν τοῦ Ἡλίου πε- C
ριφέρουσι, καὶ καλεῖται „ζήτησις Ὀσίριδος“ ἡ πε-
ριδρομή, τὸ ὕδωρ χειμῶνος τῆς θεοῦ ποθούσης·
τοσαυτάκις δὲ περιίασιν, ὅτι τὴν ἀπὸ τροπῶν χειμε-
ρινῶν ἐπὶ τροπὰς θερινὰς πάροδον ἑβδόμῳ μηνὶ
συμπεραίνει. λέγεται δὲ καὶ θῦσαι τῷ Ἡλίῳ τετράδι
μηνὸς ἱσταμένου πάντων πρῶτος Ὧρος ὁ Ἴσιδος,
ὡς ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις Γενεθλίοις Ὥρου
γέγραπται. καὶ μὴν ἡμέρας ἑκάστης τριχῶς ἐπιθυ-
μιῶσι τῷ Ἡλίῳ, ῥητίνην μὲν ὑπὸ τὰς ἀνατολάς,
σμύρναν δὲ μεσουρανοῦντι, τὸ δὲ καλούμενον
κῦφι περὶ δυσμάς. ὧν ἕκαστον ὃν ἔχει λόγον, ὕστε-
ρον ἀφηγήσομαι· τὸν δ’ Ἥλιον πᾶσι τούτοις D
προστρέπεσθαι καὶ θεραπεύειν οἴονται. καὶ τί δεῖ
πολλὰ τοιαῦτα συνάγειν; εἰσὶ γὰρ οἱ τὸν Ὄσιριν
ἄντικρυς Ἥλιον εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι Σείριον ὑφ’
Ἑλλήνων λέγοντες, εἰ καὶ παρ’ Αἰγυπτίοις ἡ πρό-
θεσις τοῦ ἄρθρου τοὔνομα πεποίηκεν ἀμφιγνοεῖ-
σθαι, τὴν δ’ Ἶσιν οὐχ ἑτέραν τῆς Σελήνης ἀπο-
φαίνοντες· ὅθεν καὶ τῶν ἀγαλμάτων αὐτῆς τὰ μὲν
κερασφόρα τοῦ μηνοειδοῦς γεγονέναι μιμήματα,
τοῖς δὲ μελανοστόλοις ἐμφαίνεσθαι τὰς κρύψεις

52. In den rituellen Osiris-Hymnen rufen sie ihn herbei als »den, der in der Umarmung des Helios verborgen ist«[1], und am 30. Epiphi[2] feiern sie den »Geburtstag der Horus-Augen«, wenn Mond und Sonne auf einer geraden Linie stehen; denn sie sehen nicht nur den Mond, sondern auch die Sonne als Auge und Licht des Horus an. Am 23. Phaophi[3] begehen sie den »Geburtstag des Helios-Stockes«. Der Zeitpunkt liegt nach der Herbst-Tagundnachtgleiche, und damit wird sinnfällig gemacht, daß die Sonne gewissermaßen einer Stütze und Krücke bedarf, wenn es ihr an Wärme und Licht gebricht und sie sich gebeugt und schief auf ihrer Bahn von uns entfernt. Ferner tragen sie um die Zeit der Winter-Sonnenwende die Kuh siebenmal um den Helios-Tempel herum[4], und dieser Umlauf heißt »Suche nach Osiris«, weil die Göttin im Winter nach Wasser begehrt. Siebenmal geschieht das, weil die Sonne im siebten Monat ihre Bahn von der Winter- zur Sommer-Sonnenwende vollendet. Man sagt auch, daß am 4. des Monats Horus, der Sohn der Isis, als allererster dem Sonnengott geopfert habe; so steht es in der Schrift mit dem Titel *Geburtsfest des Horus*[5]. Außerdem bringen sie jeden Tag dreierlei Rauchopfer für Helios dar, Harz bei Sonnenaufgang, Myrrhe wenn sie am höchsten steht, und das sogenannte Kyphi beim Untergang. Welchen Sinn die verschiedenen Opfer haben, werde ich später erklären[6]; doch mit allen glauben sie den Sonnengott anzuflehen und zu verehren. Aber warum so viele Zeugnisse dafür sammeln? Manche sagen ja ausdrücklich, daß Osiris die Sonne sei; auf griechisch nenne man ihn *Seirios*[7], während bei den Ägyptern das Wort durch den Zusatz der Artikels »O« mißverständlich geworden sei. Isis, so erklären sei, sei nichts anderes als der Mond[8]; wenn daher ihre Kultbilder Hörner trügen, so sei das eine Nachahmung der Mondsichel, und wenn sie schwarz gekleidet seien, so veranschauliche das ihr Verschwinden und die

καὶ τοὺς περισκιασμοὺς ἐν οἷς διώκει ποθοῦσα τὸν
Ἥλιον. διὸ καὶ πρὸς τὰ ἐρωτικὰ τὴν Σελήνην ἐπι-
καλοῦνται, καὶ τὴν Ἶσιν Εὔδοξός φησι βραβεύειν E
τὰ ἐρωτικά. καὶ τούτοις μὲν ἁμωσγέπως τοῦ πιθα-
νοῦ μέτεστι, τῶν δὲ Τυφῶνα ποιούντων τὸν Ἥλιον
οὐδ' ἀκούειν ἄξιον.

Ἀλλ' ἡμεῖς αὖθις τὸν οἰκεῖον λόγον ἀναλάβωμεν·
53. ἡ γὰρ Ἶσίς ἐστι μὲν τὸ τῆς φύσεως θῆλυ
καὶ δεκτικὸν ἁπάσης γενέσεως, καθὸ τιθήνη καὶ
πανδεχὴς ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος, ὑπὸ δὲ τῶν πολλῶν μυ-
ριώνυμος κέκληται διὰ τὸ πάσας ὑπὸ τοῦ λόγου
τρεπομένη μορφὰς δέχεσθαι καὶ ἰδέας. ἔχει δὲ
σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου
πάντων, ὃ τἀγαθῷ ταὐτόν ἐστι, κἀκεῖνο ποθεῖ καὶ
διώκει· τὴν δ' ἐκ τοῦ κακοῦ φεύγει καὶ διωθεῖται
μοῖραν, ἀμφοῖν μὲν οὖσα χώρα καὶ ὕλη, ῥέπουσα δ' F
ἀεὶ πρὸς τὸ βέλτιον ἐξ ἑαυτῆς καὶ παρέχουσα
γεννᾶν ἐκείνῳ καὶ κατασπείρειν εἰς ἑαυτὴν ἀπορ-
ροίας καὶ ὁμοιότητας, αἷς χαίρει καὶ γέγηθε κυισ-
κομένη καὶ ὑποπιμπλαμένη τῶν γενέσεων. εἰκὼν
γάρ ἐστιν οὐσίας ἡ ἐν ὕλῃ γένεσις, καὶ μίμημα τοῦ 373
ὄντος τὸ γινόμενον.

54. Ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου μυθολογοῦσι τὴν
Ὀσίριδος ψυχὴν ἀίδιον εἶναι καὶ ἄφθαρτον, τὸ δὲ
σῶμα πολλάκις διασπᾶν καὶ ἀφανίζειν τὸν Τυ-
φῶνα, τὴν δ' Ἶσιν πλανωμένην καὶ ζητεῖν καὶ συν-
αρμόττειν πάλιν. τὸ γὰρ ὂν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθὸν
φθορᾶς καὶ μεταβολῆς κρεῖττόν ἐστιν· ἃς δ' ἀπ'
αὐτοῦ τὸ αἰσθητὸν καὶ σωματικὸν εἰκόνας ἐκμάττε-
ται καὶ λόγους καὶ εἴδη καὶ ὁμοιότητας ἀναλαμ-
βάνει, καθάπερ ἐν κηρῷ σφραγῖδες οὐκ ἀεὶ διαμέ-
νουσιν, ἀλλὰ καταλαμβάνει τὸ ἄτακτον αὐτὰς καὶ
ταραχῶδες, ἐνταῦθα τῆς ἄνω χώρας ἀπεληλαμένον

Schattengestalten, die sie annimmt, wenn sie voller Sehnsucht die Sonne verfolgt. Darum rufen sie den Mond in Liebesdingen an, und auch Isis waltet nach Eudoxos[9] über Liebesdinge. Diese Lehren haben eine gewisse Plausibilität, während die Gleichsetzung von Typhon mit Helios keine Beachtung verdient.

Aber nehmen wir jetzt wieder unser eigenes Thema auf! **53.** Isis ist die weibliche Seite der Natur, das heißt: das, was jegliches Werden in sich aufnimmt, in dem Sinne wie sie von Platon »Amme« und »allempfangend« genannt wird[1], im allgemeinen Sprachgebrauch aber »zehntausendnamig«[2], insofern sie unter dem Einfluß des Logos[3] alle möglichen Gestalten und Formen annimmt. Sie besitzt aber einen angestammten Drang nach dem Ersten und Eigentlichen, welches mit dem Guten identisch ist; nach diesem begehrt und strebt sie. Den Einfluß des Übels aber meidet sie und sträubt sich dagegen. Für beiderlei Kräfte bildet sie den Raum und den Stoff, neigt aber doch stets aus eigenem Antrieb zum Besseren, stellt sich ihm zur Verfügung, daß es dort zeugen und Ausflüsse und Abbilder säen kann, und sie empfindet Lust und Freude, wenn sie dadurch schwanger wird und trächtig mit den werdenden Dingen. Denn ein Abbild vom Sein ist das Werden in der Materie, und eine Nachahmung des Seienden ist das Werdende.

54. Darum ist es nicht ungereimt, wenn es im Mythos heißt, die Seele des Osiris sei ewig und unvergänglich, nur sein Körper werde von Typhon vielfältig zerrissen und zum Verschwinden gebracht, von Isis dagegen auf ihren Irrfahrten wieder gesucht und zusammengefügt[1]. Denn das Seiende und Intelligible und Gute steht über Vergänglichkeit und Wandel; doch die Abbilder von ihm, die durch die körperliche Sinnenwelt abgeformt werden, die Strukturen, Gestalten und Entsprechungen, die sie annimmt – diese sind, wie Siegelabdrücke in Wachs, nicht dauerhaft für immer, sondern werden von der Macht der Unordnung und Störung erfaßt, die aus den Regionen in der Höhe zu der

καὶ μαχόμενον πρὸς τὸν Ὧρον, ὃν ἡ Ἶσις εἰκόνα B
τοῦ νοητοῦ κόσμου κόσμον αἰσθητὸν ὄντα γεννᾷ. –
διὸ καὶ δίκην φεύγειν λέγεται νοθείας ὑπὸ Τυφῶνος, ὡς οὐκ ὢν καθαρὸς οὐδ' εἰλικρινὴς οἷος ὁ πατήρ, λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀμιγὴς καὶ ἀπαθής, ἀλλὰ νενοθευμένος τῇ ὕλῃ διὰ τὸ σωματικόν. περιγίνεται δὲ καὶ νικᾷ τοῦ Ἑρμοῦ, τουτέστι τοῦ λόγου, μαρτυροῦντος καὶ δεικνύοντος, ὅτι πρὸς τὸ νοητὸν ἡ φύσις μετασχηματιζομένη τὸν κόσμον ἀποδίδωσιν. ἡ μὲν γὰρ ἔτι τῶν θεῶν ἐν γαστρὶ τῆς Ῥέας ὄντων ἐξ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος λεγομένη γένεσις Ἀπόλλωνος αἰνίττεται τὸ πρὶν ἐκφανῆ γενέσθαι τόνδε τὸν κόσμον καὶ συντελεσθῆναι τῷ
λόγῳ τὴν ὕλην, φύσει ἐλεγχομένην αὐτὴν ἀτελῆ τὴν C
πρώτην γένεσιν ἐξενεγκεῖν. διὸ καί φασι τὸν θεὸν ἐκεῖνον ἀνάπηρον ὑπὸ σκότῳ γενέσθαι, καὶ πρεσβύτερον Ὧρον καλοῦσιν· οὐ γὰρ ἦν κόσμος, ἀλλ' εἴδωλόν τι καὶ κόσμου φάντασμα μέλλοντος.

55. Ὁ δ' Ὧρος οὗτος αὐτός ἐστιν ὡρισμένος καὶ τέλειος, οὐκ ἀνῃρηκὼς τὸν Τυφῶνα παντάπασιν, ἀλλὰ τὸ δραστήριον καὶ ἰσχυρὸν αὐτοῦ παρῃρημένος. ὅθεν ἐν Κοπτῷ τὸ ἄγαλμα τοῦ Ὥρου λέγουσιν ἐν τῇ ἑτέρᾳ χειρὶ Τυφῶνος αἰδοῖα κατέχειν, καὶ τὸν Ἑρμῆν μυθολογοῦσιν ἐξελόντα τοῦ Τυφῶνος τὰ νεῦρα χορδαῖς χρήσασθαι, διδάσκοντες ὡς τὸ
πᾶν ὁ λόγος διαρμοσάμενος σύμφωνον ἐξ ἀσυμ- D
φώνων μερῶν ἐποίησε καὶ τὴν φθαρτικὴν οὐκ ἀπώλεσεν ἀλλ' ἀνεπήρωσε δύναμιν. – ὅθεν ἐκείνη μέν, ἀσθενὴς καὶ ἀδρανὴς ἐνταῦθα φυρομένη καὶ προσπλεκομένη τοῖς παθητικοῖς καὶ μεταβολικοῖς μέρεσι, σεισμῶν μὲν ἐν γῇ καὶ τρόμων, αὐχμῶν δ' ἐν ἀέρι καὶ πνευμάτων ἀτόπων, αὖθις δὲ πρηστήρων

unsrigen verbannt ist und gegen Horus kämpft, welcher der sinnliche Kosmos ist, den Isis als Abbild des intelligiblen Kosmos gebiert. – Darum wird von Horus auch gesagt, er sei von Typhon wegen illegitimer Geburt gerichtlich angeklagt worden: Er ist nicht rein und unvermischt wie der Vater, welcher der Logos selbst und an sich ist, ohne Beimischung und äußere Beeinflussung, sondern er ist verfälscht durch die Materie, wegen ihres körperlichen Charakters. Er behält aber die Oberhand und siegt dadurch, daß Hermes, d.h. das vernünftige Denken, bezeugt und darlegt, daß die Natur durch eine Umgestaltung im Sinne des Intelligiblen den Kosmos hervorgehen läßt. Denn wenn es heißt, daß von Isis und Osiris Apollon geboren wurde, während die Eltern noch im Leibe der Hera waren, so ist das ein verschlüsselter Ausdruck dafür, daß, bevor unser Kosmos in Erscheinung trat und die Materie durch den Logos zur Vollendung gebracht wurde, Isis selbst – die Natur enthüllte es[2] – ihre erste Geburt unvollendet zur Welt brachte; darum sagen sie, jener Gott sei verkrüppelt im Dunkeln geboren worden, und nennen ihn den »älteren Horus«; denn er war kein Kosmos, sondern eine Art Scheinbild, eine Ahnung vom künftigen Kosmos.

55. Dagegen ist dieser eigentliche Horus klar bestimmt[1] und ausgereift; er hat Typhon nicht ganz aus dem Weg geräumt, sondern ihm nur seine starke Wirkungskraft genommen. Darum hält das Kultbild des Horus in Kopto, wie man sagt[2], in einer Hand das Schamglied des Typhon; und von Hermes wird der Mythos berichtet, er habe Typhon die Sehnen entnommen und als Saiten gebraucht[3], worin die Lehre liegt, daß die Vernunft das All zur Harmonie gebracht, aus unstimmigen Teilen stimmig gemacht und die Macht der Verderbnis nicht vernichtet, aber doch gelähmt hat. – So kommt es, daß jene Macht, entkräftet und schwächlich, sich hier bei uns umhertreibt, an die leicht beeinflußbaren und wechselhaften Elemente in der Welt anheftet und zur Urheberin von unheilvollen Ereignissen wird: in der Erde von Stößen und Beben, in der Atmosphäre von Dürre und gewaltigen Stürmen,

καὶ κεραυνῶν δημιουργός ἐστι· φαρμάττει δὲ καὶ λοιμοῖς ὕδατα καὶ πνεύματα, καὶ μέχρι σελήνης ἀνατρέχει καὶ ἀναχαιτίζει συγχέουσα καὶ μελαίνουσα πολλάκις τὸ λαμπρόν, ὡς Αἰγύπτιοι νομίζουσι καὶ λέγουσιν, ὅτι τοῦ Ὥρου νῦν μὲν ἐπάταξε, E
νῦν δ' ἐξελὼν κατέπιεν ὁ Τυφὼν τὸν ὀφθαλμόν, εἶτα τῷ Ἡλίῳ πάλιν ἀπέδωκε, πληγὴν μὲν αἰνιττόμενοι τὴν κατὰ μῆνα μείωσιν τῆς σελήνης, πήρωσιν δὲ τὴν ἔκλειψιν, ἣν ὁ ἥλιος ἰᾶται διαφυγούσῃ τὴν σκιὰν τῆς γῆς εὐθὺς ἀντιλάμπων.

56. Ἡ δὲ κρείττων καὶ θειοτέρα φύσις ἐκ τριῶν ἐστι, τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς ὕλης καὶ τοῦ ἐκ τούτων, ὃν κόσμον Ἕλληνες ὀνομάζουσιν. ὁ μὲν οὖν Πλάτων τὸ μὲν νοητὸν καὶ „ἰδέαν" καὶ „παράδειγμα" καὶ „πατέρα", τὴν δ' ὕλην καὶ „μητέρα" καὶ „τιθήνην" „ἕδραν" τε καὶ „χώραν γενέσεως", τὸ δ' ἐξ ἀμφοῖν „ἔγγονον" καὶ „γένεσιν" ὀνομάζειν εἴωθεν. Αἰ- F
γυπτίους δ' ἂν τις εἰκάσειε τῶν τριγώνων τὸ κάλλιστον τιμᾶν μάλιστα τούτῳ τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ὁμοιοῦντας, ᾧ καὶ Πλάτων ἐν τῇ Πολιτείᾳ δοκεῖ προσκεχρῆσθαι τὸ γαμήλιον διάγραμμα συντάττων. ἔχει δ' ἐκεῖνο τὸ τρίγωνον τριῶν τὴν πρὸς ὀρθίαν καὶ τεττάρων τὴν βάσιν καὶ πέντε τὴν ὑποτείνουσαν, ἴσον ταῖς περιεχούσαις δυναμένην. εἰκαστέον οὖν 374
τὴν μὲν πρὸς ὀρθίαν ἄρρενι, τὴν δὲ βάσιν θηλείᾳ, τὴν δ' ὑποτείνουσαν ἀμφοῖν ἐγγόνῳ· καὶ τὸν μὲν Ὄσιριν ὡς ἀρχήν, τὴν δ' Ἶσιν ὡς ὑποδοχήν, τὸν δ' Ὧρον ὡς ἀποτέλεσμα. τὰ μὲν γὰρ τρία πρῶτος περισσός ἐστι καὶ τέλειος· τὰ δὲ τέτταρα τετράγωνος ἀπὸ πλευρᾶς ἀρτίου τῆς δυάδος· τὰ δὲ πέντε πῇ μὲν τῷ πατρί, πῇ δὲ τῇ μητρὶ προσέοικεν ἐκ τριάδος συγκείμενα καὶ δυάδος. καὶ τὰ ‚πάντα' τῶν ‚πέντε' γέγονε παρώνυμα, καὶ τὸ ἀριθμήσασθαι „πεμπάσα-

dann wieder von Wirbelwinden und Gewittern. Sie vergiftet mit Krankheitsstoffen Gewässer und Winde, sie stürmt empor bis zum Mond und bäumt sich dort auf, trübt und schwärzt immer wieder seinen Glanz. Dem entspricht es, daß die Ägypter glauben und sagen: Jetzt hat Typhon dem Horus aufs Auge geschlagen! Jetzt hat er es ausgerissen und verschluckt! Und dann: Er hat es Helios wieder zurückgegeben! Mit dem Schlag deuten sie verschlüsselt auf das monatliche Abnehmen des Mondes hin, mit dem Ausreißen auf seine Verfinsterung; die Sonne macht das wieder gut, wenn sie dem Mond, sobald er den Schatten der Erde hinter sich gelassen hat, gleich wieder voll entgegenleuchtet[4].

56. Die höhere und göttlichere Wesenheit jedoch besteht aus dreierlei: dem Intelligiblen, der Materie und dem, was aus diesen hervorgeht, dem Kosmos, wie die Hellenen ihn nennen. Platon (*Timaios* 50 CD) pflegt das Intelligible auch »Idee«, »Muster« und »Vater« zu nennen, die Materie »Mutter« und »Amme«, »Sitz« und »Raum des Werdens«, und das aus beiden Hervorgehende »Nachkomme« und »Werden«. Die Ägypter, so ist zu vermuten, haben unter den Dreiecken vor allem jenes verehrt und als Gleichnis für die Natur des Alls angesehen, welches auch Platon in der *Politeia* (546 B) benutzt zu haben scheint, als er das Hochzeits-Diagramm[1] entwarf. Dieses Dreieck hat eine senkrechte Seite von der Länge 3, eine Basis von der Länge 4 und eine Hypotenuse (›Unterspannende‹) von der Länge 5, deren Quadrat dem der umfassenden Seiten gleich ist. Nun ist die Senkrechte dem Männlichen zu vergleichen, die Basis dem Weiblichen, die beides unterspannende Seite dem Abkömmling beider. Und so ist Osiris als Ursprung, Isis als empfangendes Gefäß, Horus als das Ergebnis aufzufassen. Denn die Zahl 3 ist die erste ungerade und vollkommene Zahl, die 4 ist das Quadrat über der Seite mit der geraden Zahl 2, und die 5 gleicht teils dem Vater, teils der Mutter, weil sie aus der 3 und der 2 gebildet ist. Das Wort ›alles‹ (*pánta*) klingt an ›fünf‹ (*pénte*) an, und das Zählen wird »fün-

σθαι“ λέγουσι. ποιεῖ δὲ τετράγωνον ἡ πεντὰς ἀφ’
ἑαυτῆς, ὅσον τῶν γραμμάτων παρ’ Αἰγυπτίοις τὸ
πλῆθός ἐστι, καὶ ὅσων ἐνιαυτῶν ἔζη χρόνον ὁ Ἆπις. B
τὸν μὲν οὖν Ὧρον εἰώθασι καὶ Μὶν προσαγορεύειν,
ὅπερ ἐστὶν ‚ὁρώμενον‘· αἰσθητὸν γὰρ καὶ ὁρατὸν ὁ
κόσμος. ἡ δ’ Ἶσις ἔστιν ὅτε καὶ Μοὺθ καὶ πάλιν
Ἄθυρι καὶ Μεθύερ προσαγορεύεται· σημαίνουσι
δὲ τῷ μὲν πρώτῳ τῶν ὀνομάτων ‚μητέρα‘, τῷ δὲ
δευτέρῳ ‚οἶκον Ὥρου‘ κόσμιον, ὡς καὶ Πλάτων
„χώραν γενέσεως“ καὶ „δεξαμενήν“, τὸ δὲ τρίτον
σύνθετόν ἐστιν ἔκ τε τοῦ ‚πλήρους‘ καὶ τοῦ ‚αἰτίου‘·
πλήρης γάρ ἐστιν ἡ ὕλη τοῦ κόσμου καὶ τῷ ἀγαθῷ
καὶ καθαρῷ καὶ κεκοσμημένῳ σύνεστιν.

57. Δόξειε δ’ἂν ἴσως καὶ ὁ Ἡσίοδος τὰ πρῶτα C
πάντων Χάος καὶ Γῆν καὶ Τάρταρον καὶ Ἔρωτα
ποιῶν οὐχ ἑτέρας λαμβάνειν ἀρχάς, ἀλλὰ ταύτας· εἴ
γε δὴ τῶν ὀνομάτων τῇ μὲν Ἴσιδι τὸ τῆς Γῆς, τῷ δ’
Ὀσίριδι τὸ τοῦ Ἔρωτος, τῷ δὲ Τυφῶνι τὸ τοῦ Ταρ-
τάρου μεταλαμβάνοντές πως ἀποδίδομεν· τὸ γὰρ
Χάος δοκεῖ χώραν τινὰ καὶ τόπον τοῦ παντὸς
ὑποτίθεσθαι. προσκαλεῖται δὲ καὶ τὸν Πλάτωνος
ἁμωσγέπως τὰ πράγματα μῦθον, ὃν Σωκράτης ἐν
Συμποσίῳ περὶ τῆς τοῦ Ἔρωτος γενέσεως διῆλθε,
τὴν Πενίαν λέγων τέκνων δεομένην τῷ Πόρῳ καθ-
εύδοντι παρακλιθῆναι καὶ κυήσασαν ἐξ αὐτοῦ τε-
κεῖν τὸν Ἔρωτα φύσει μικτὸν ὄντα καὶ παντο-
δαπόν, ἅτε δὴ πατρὸς μὲν ἀγαθοῦ καὶ σοφοῦ καὶ D
πᾶσιν αὐτάρκους, μητρὸς δ’ ἀμηχάνου καὶ ἀπόρου
καὶ δι’ ἔνδειαν ἀεὶ γλιχομένης ἑτέρου καὶ περὶ ἕτε-
ρον λιπαρούσης γεγενημένον. ὁ γὰρ Πόρος οὐχ
ἕτερός ἐστι τοῦ πρώτως ἐρατοῦ καὶ ἐφετοῦ καὶ τε-
λείου καὶ αὐτάρκους· Πενίαν δὲ τὴν ὕλην προσεῖ-
πεν ἐνδεᾶ μὲν οὖσαν αὐτὴν καθ’ ἑαυτὴν τοῦ ἀγα-
θοῦ, πληρουμένην δ’ ὑπ’ αὐτοῦ καὶ ποθοῦσαν ἀεὶ

fern« genannt. Die Fünf erzeugt aus sich als Quadrat eine Zahl, die der Anzahl der ägyptischen Buchstaben entspricht und der Zahl der Jahre, die der Apis-Stier lebte[2]. Sie pflegen Horus auch Min zu nennen, das heißt ›der Gesehene‹; denn der Kosmos ist wahrnehmbar und sichtbar. Isis wird manchmal auch Mut und ein andermal Athyri und Methyer genannt; das erste dieser Wörter ist eine Bezeichnung für ›Mutter‹, das zweite für das wohlgeordnete ›Haus des Horus‹, so wie auch Platon (*Timaios* 52 D-53 A) von dem »Raum des Werdens« und dem »Gefäß« spricht. Das dritte Wort ist zusammengesetzt aus ›voll‹ und ›Ursache‹; denn die Materie ist erfüllt vom Kosmos, und sie wohnt dem Guten, Reinen und Geordneten[3] bei.

57. Man kann den Eindruck haben, daß auch Hesiod (*Theogonie* 116–122), wenn er die ersten Dinge in der Welt dichterisch als Chaos, Erde, Tartaros und Eros darstellt, keine anderen Ursprünge ansetzen will als die genannten, sofern man diese Namen gleichsam übersetzt und »Erde« auf Isis bezieht, »Eros« auf Osiris, »Tartaros« auf Typhon; mit dem »Chaos« scheint er so etwas wie einen Raum und Ort des Alls vorauszusetzen[1]. Diese Zusammenhänge bringen in gewisser Weise auch den Mythos Platons ins Spiel, den Sokrates im *Symposion* (203 B–E) erzählt. Er handelt von der Geburt des Eros: Penia, die ›Armut‹, habe sich Kinder gewünscht und sich deshalb, als Poros, der ›Wohlstand‹, eingeschlafen war, neben ihn gelegt. Sie sei von ihm schwanger geworden und habe Eros, die ›Liebe‹, geboren, ein Wesen, das von Natur gemischt und heterogen ist, da es von einem tüchtigen, klugen und für alle Zwecke sich selbst genügenden Vater stammt, aber von einer hilflosen, notleidenden Mutter, die wegen ihrer Bedürftigkeit immer nach Fremdem trachtet und um Fremdes bettelt. Denn Poros ist nichts anderes als das vor allem anderen Begehrens- und Erstrebenswerte, Vollendete und sich selbst Genügende; Penia dagegen hat Platon die Materie genannt, die für sich allein des Guten entbehrt, aber von ihm erfüllt

καὶ μεταλαμβάνουσαν. ὁ δὲ γενόμενος ἐκ τούτων
κόσμος καὶ Ὧρος οὐκ ἀίδιος οὐδ᾿ ἀπαθὴς οὐδ᾿
ἄφθαρτος, ἀλλ᾿ ἀειγενὴς ὢν μηχανᾶται ταῖς τῶν
παθῶν μεταβολαῖς καὶ περιόδοις ἀεὶ νέος καὶ
μηδέποτε φθαρησόμενος διαμένειν. E

58. Χρηστέον δὲ τοῖς μύθοις οὐχ ὡς λόγοις
πάμπαν οὖσιν, ἀλλὰ τὸ πρόσφορον ἑκάστου τὸ
κατὰ τὴν ὁμοιότητα λαμβάνοντας. ὅταν οὖν „ὕλην“
λέγωμεν, οὐ δεῖ πρὸς ἐνίων φιλοσόφων δόξας ἀπο-
φερομένους ἄψυχόν τι σῶμα καὶ ἄποιον ἀργόν
τε καὶ ἄπρακτον ἐξ ἑαυτοῦ διανοεῖσθαι· καὶ γὰρ
ἔλαιον ὕλην μύρου καλοῦμεν καὶ χρυσὸν ἀγάλ-
ματος, οὐκ ὄντα πάσης ἔρημα ποιότητος· αὐτήν τε
τὴν ψυχὴν καὶ τὴν διάνοιαν τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὕλην
ἐπιστήμης καὶ ἀρετῆς τῷ λόγῳ κοσμεῖν καὶ ῥυθ-
μίζειν παρέχομεν, τόν τε νοῦν ἔνιοι τόπον εἰδῶν
ἀπεφήναντο καὶ τῶν νοητῶν οἷον ἐκμαγεῖον. ἔνιοι F
δὲ καὶ τὸ σπέρμα τῆς γυναικὸς οὐ δύναμιν οὐδ᾿
ἀρχήν, ὕλην δὲ καὶ τροφὴν γενέσεως εἶναι δο-
ξάζουσιν.

Ὧν ἐχομένους χρὴ καὶ τὴν θεὸν ταύτην οὕτω
διανοεῖσθαι τοῦ πρώτου θεοῦ μεταλαγχάνου-
σαν ἀεὶ καὶ συνοῦσαν ἔρωτι τῶν περὶ ἐκεῖνον
ἀγαθῶν καὶ καλῶν, οὐχ ὑπεναντίαν, ἀλλ᾿ ὥσ- 375
περ ἄνδρα νόμιμον καὶ δίκαιον ἐρᾶν ἐν δικαιοσύνῃ,
καὶ γυναῖκα χρηστὴν ἔχουσαν ἄνδρα καὶ συνοῦ-
σαν ὅμως ποθεῖν λέγομεν, οὕτως ἀεὶ γλιχομένην
ἐκείνου καὶ περὶ ἐκεῖνον λιπαροῦσαν καὶ ἀναπιμ-
πλαμένην τοῖς κυριωτάτοις μέρεσι καὶ καθαρω-
τάτοις.

59. Ὅπου δ᾿ ὁ Τυφὼν παρεμπίπτει τῶν ἐσχάτων
ἁπτόμενος, ἐνταῦθα δοκοῦσαν ἐπισκυθρωπάζειν
καὶ πενθεῖν λεγομένην καὶ λείψαν᾿ ἄττα καὶ σπα-

wird, es begehrt und daran Anteil erhält. Der aus diesen beiden hervorgehende Kosmos – Horus – ist nicht ewig, unbeeinflußbar und unvergänglich, aber insofern er im ständigen Werden ist, gelingt es ihm, im Wechsel und Kreislauf der Einflüsse zu überdauern; stets ist er neu, und niemals wird er vergehen[2].

58. Man darf mit den Mythen nicht so umgehen, als ob sie zur Gänze Aussagen über die Wirklichkeit wären, sondern muß aus jedem das entnehmen, was unter dem Gesichtspunkt der Ähnlichkeit[1] verwendbar ist. Wenn wir von der »Materie« sprechen, dürfen wir uns nicht auf den Irrweg einiger Philosophen begeben und uns vorstellen, das sei ein seelenloser Stoff, ohne Eigenschaften, aus sich selbst zu keiner Regung oder Handlung befähigt[2]. Denn wir nennen ja auch Öl die Materie von Parfum[3] und Gold die Materie einer Statue, Stoffe, die keineswegs ohne jede Eigenschaft sind. Selbst Seele und Denken des Menschen überlassen wir der ordnenden Gestaltungskraft des Logos als Materie zur Bildung von Wissen und Tugend; die Vernunft haben einige als den Ort der Ideen erklärt[4] und gewissermaßen als Trägersubstanz für Abdrücke des Intelligiblen. Manche lehren auch, der Samen der Frau sei kein aktiv wirkendes Prinzip, sondern nur Materie und Nährstoff des Werdens[5].

Im Anschluß hieran hat man sich vorzustellen, daß die Göttin Isis an dem ersten Gott in dieser Weise stets Anteil hat und ihm beiwohnt aus Liebesverlangen nach dem Guten und Schönen, das ihm zu eigen ist; sie ist kein Gegenpol zu ihm, sondern – wie wir von einem wohlgesitteten und rechtschaffenen Mann sagen, daß er in allem Anstand verliebt sei, und von einer braven Frau, die mit einem Mann verheiratet ist und Verkehr hat, dennoch sagen, daß sie ihn begehre[6] – so verlangt Isis stets nach Osiris, hängt an ihm und wird von ihm mit seinen wesentlichsten und reinsten Teilen erfüllt.

59. Wo aber Typhon einbricht und das Grenzgebiet[1] heimsucht, da scheint Isis voller Betrübnis, und es heißt, sie sei in Trauer; sie suche irgendwelche Überreste und zerrissenen Stücke

ράγματα τοῦ Ὀσίριδος ἀναζητεῖν καὶ στολίζειν ὑπο-
δεχομένην τὰ φθειρόμενα καὶ ἀποκρύπτουσαν, ἕωσ-
περ ἀναφαίνει πάλιν τὰ γινόμενα καὶ ἀνίησιν ἐξ
ἑαυτῆς. οἱ μὲν γὰρ ἐν οὐρανῷ καὶ ἄστροις λόγοι B
καὶ εἴδη καὶ ἀπορροαὶ τοῦ θεοῦ μένουσι, τὰ δ' ἐν
τοῖς παθητικοῖς διεσπαρμένα, γῇ καὶ θαλάττῃ καὶ
φυτοῖς καὶ ζῴοις, διαλυόμενα καὶ φθειρόμενα καὶ
θαπτόμενα πολλάκις αὖθις ἐκλάμπει καὶ ἀνα-
φαίνεται ταῖς γενέσεσι. διὸ τὸν Τυφῶνα τῇ Νέφθυι
συνοικεῖν φησιν ὁ μῦθος, τὸν δ' Ὄσιριν κρύφα
συγγενέσθαι· τὰ γὰρ ἔσχατα μέρη τῆς ὕλης, ἃ
Νέφθυν καὶ Τελευτὴν καλοῦσιν, ἡ φθαρτικὴ μάλι-
στα κατέχει δύναμις· ἡ δὲ γόνιμος καὶ σωτήριος
ἀσθενὲς σπέρμα καὶ ἀμαυρὸν εἰς ταῦτα διαδίδωσιν
ἀπολλύμενον ὑπὸ τοῦ Τυφῶνος, πλὴν ὅσον ἡ Ἶσις C
ὑπολαμβάνουσα σῴζει καὶ τρέφει καὶ συνίστησι.

60. Καθόλου δ' ἀμείνων οὗτός ἐστιν, ὥσπερ καὶ
Πλάτων ὑπονοεῖ καὶ Ἀριστοτέλης. κινεῖται δὲ τῆς
φύσεως τὸ μὲν γόνιμον καὶ σωτήριον ἐπ' αὐτὸν καὶ
πρὸς τὸ εἶναι, τὸ δ' ἀναιρετικὸν καὶ φθαρτικὸν ἀπ'
αὐτοῦ καὶ πρὸς τὸ μὴ εἶναι. διὸ τὸ μὲν Ἶσιν καλοῦσι
παρὰ τὸ ‚ἵεσθαι' μετ' ‚ἐπιστήμης' καὶ φέρεσθαι,
κίνησιν οὖσαν ἔμψυχον καὶ φρόνιμον. οὐ γάρ ἐστι
τοὔνομα βαρβαρικόν, ἀλλ' ὥσπερ τοῖς ‚θεοῖς'
πᾶσιν ἀπὸ δυεῖν ῥημάτων τοῦ ‚θεατοῦ' καὶ τοῦ
‚θέοντός' ἐστιν ὄνομα κοινόν, οὕτω τὴν θεὸν
ταύτην ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης ἅμα καὶ τῆς κινήσεως
Ἶσιν μὲν ἡμεῖς, Ἶσιν δ' Αἰγύπτιοι καλοῦσιν. οὕτω D
δὲ καὶ Πλάτων φησὶ τὴν ‚οὐσίαν' δηλοῦντας τοὺς
παλαιοὺς ‚ἰσίαν' καλεῖν· οὕτω καὶ τὴν ‚νόησιν' καὶ
τὴν ‚φρόνησιν', ὡς ‚νοῦ φορὰν καὶ κίνησιν' οὖσαν
ἱεμένου καὶ φερομένου, καὶ τὸ ‚συνιέναι' καὶ

von Osiris wieder zusammen und bekleide sie, das vom Untergang Bedrohte in Obhut nehmend und verbergend, bis sie das Werdende aufs neue sichtbar werden und aus sich selber hervortreten läßt. Denn am Himmel und in den Sternen sind die Regeln der Vernunft und die Formen und die Ausflüsse Gottes dauerhaft; aber die, die im Bereich des Wandelbaren zerstreut sind – in Erde, Meer, Pflanzen und Tieren –, zerfallen, vergehen, werden begraben und leuchten immer wieder aufs neue auf, werden sichtbar in den Vorgängen des Werdens[2]. Darum sagt der Mythos, Typhon habe mit Nephthys zusammengelebt, aber Osiris habe ihr insgeheim beigewohnt. Denn in den äußeren Bereichen der Materie, die man Nephthys und Teleutḗ nennt, herrscht am stärksten die Macht des Vergehens; die zeugende und bewahrende Macht streut dort nur kraftlosen, schwachen Samen aus, der durch Typhon zu verderben droht, soweit nicht Isis ihn birgt, bewahrt, aufzieht und in die Welt einführt[3].

60. Aufs Ganze gesehen steht aber Osiris höher, wie auch Platon und Aristoteles[1] andeuten. Die Bewegung[2] des zeugenden und bewahrenden Prinzips in der Natur ist auf ihn gerichtet und auf das Sein; die des zerstörenden und verderbenden Prinzips von ihm weg und auf das Nichtsein. Darum nennt man das erstere »Isis«; der Name ist abgeleitet vom ›Eilen (*híesthai*) mit Wissen (epistḗmē)‹, dem raschen Lauf, weil sie eine mit Seele und Vernunft begabte Bewegung ist. Ihr Name ist nämlich nicht ungriechisch; vielmehr steht es damit ebenso wie mit der Gesamtbezeichnung ›Götter‹ (*theoí*), welche auf der Verbindung von zwei Wörtern beruht, dem ›Schaubaren‹ (*theatón*) und dem ›Rennenden‹ (*théon*)[3]. So nennen wir also diese Göttin gleichzeitig nach ihrem Wissen und ihrer Bewegung »Isis«; und »Isis« heißt sie auch bei den Ägyptern. So sagt auch Platon, die Alten hätten das ›Wesen‹ (*ūsía*) mit dem Wort *isía* bezeichnet[4]. Ebenso hätten sie die Wörter ›Denken‹ (*nóēsis*) und ›Überlegen‹ (*phrónēsis*) geschaffen, weil es sich um ›Lauf‹ (*phorá*) und Bewegung (*kínēsis*) der Vernunft (*nûs*) handle, welche eile und laufe; ebenfalls die Wörter

‚τἀγαθὸν' ὅλως καὶ ‚ἀρετὴν' ἐπὶ τοῖς ‚εὐροοῦσι' καὶ ‚θέουσι' θέσθαι· καθάπερ αὖ πάλιν τοῖς ἀντιφωνοῦσιν ὀνόμασι λοιδορεῖσθαι τὸ κακόν, τὸ τὴν φύσιν ἐμποδίζον καὶ συνδέον καὶ ἴσχον καὶ κωλῦον ἵεσθαι καὶ ‚ἰέναι' ‚κακίαν, ἀπορίαν, δειλίαν, ἀνίαν' προσαγορεύοντας.

61. Ὁ δ' Ὄσιρις ἐκ τοῦ ‚ὁσίου' καὶ τοῦ ‚ἱεροῦ' τοὔνομα μεμιγμένον ἔσχηκε· κοινὸς γάρ ἐστι τῶν ἐν
οὐρανῷ καὶ τῶν ἐν Ἅιδου λόγος, ὧν τὰ μὲν ἱερά, τὰ E
δ' ὅσια τοῖς παλαιοῖς ἔθος ἦν προσαγορεύειν. ὁ δ' ‚ἀναφαίνων' τὰ ‚οὐράνια' καὶ τῶν ‚ἄνω' φερομένων λόγος Ἄνουβις, ἔστι δ' ὅτε καὶ Ἑρμάνουβις ὀνομάζεται, τὸ μὲν ὡς τοῖς ἄνω, τὸ δ' ὡς τοῖς κάτω προσήκων. διὸ καὶ θύουσιν αὐτῷ τὸ μὲν λευκὸν ἀλεκτρυόνα, τὸ δὲ κροκίαν, τὰ μὲν εἰλικρινῆ καὶ φανά, τὰ δὲ μικτὰ καὶ ποικίλα νομίζοντες. – οὐ δεῖ δὲ θαυμάζειν τῶν ὀνομάτων τὴν εἰς τὸ Ἑλληνικὸν ἀνάπλασιν· καὶ γὰρ ἄλλα μυρία τοῖς μεθισταμένοις ἐκ τῆς Ἑλλάδος συνεκπεσόντα μέχρι νῦν πα-
ραμένει καὶ ξενιτεύει παρ' ἑτέροις· ὧν ἔνια τὴν F
ποιητικὴν ἀνακαλουμένην διαβάλλουσιν ὡς βαρβαρίζουσαν οἱ „γλώττας" τὰς τοιαύτας προσαγορεύοντες. ἐν δὲ ταῖς Ἑρμοῦ λεγομέναις βίβλοις ἱστοροῦσι γεγράφθαι περὶ τῶν ἱερῶν ὀνομάτων, ὅτι τὴν μὲν ἐπὶ τῆς τοῦ ἡλίου περιφορᾶς τεταγμένην δύναμιν Ὧρον, Ἕλληνες δ' Ἀπόλλωνα καλοῦσι· τὴν δ' ἐπὶ τοῦ πνεύματος οἱ μὲν Ὄσιριν, οἱ δὲ Σάραπιν. ἡ
δὲ „σωθὶ" Αἰγυπτιστὶ σημαίνει ‚κύησιν' ἢ τὸ ‚κύειν'· 376
διὸ καὶ παρατροπῆς γενομένης τοῦ ὀνόματος Ἑλληνιστὶ „κύων" κέκληται τὸ ἄστρον, ὅπερ ἴδιον τῆς Ἴσιδος νομίζουσιν. ἥκιστα μὲν οὖν δεῖ φιλοτιμεῖσθαι περὶ τῶν ὀνομάτων· οὐ μὴν ἀλλὰ μᾶλλον ὑφείμην ἂν τοῦ Σαράπιδος Αἰγυπτίοις ἢ τοῦ Ὀσί-

›verstehen‹ (*syniénai*) und ›das Gute‹ (*tāgathón*) ganz allgemein und ›Tugend‹ (*aretḗ*) für Dinge, welche ›in gutem Fluß sind‹ (*eurhoeîn*) und ›rennen‹ (*theîn*). Entsprechend hätten sie umgekehrt das Übel mit den gegenteiligen Wörtern geschmäht: Das, was die Natur behindert, fesselt, festhält, am Eilen und ›Gehen‹ (*iénai*) hindert, hätten sie ›Übel, Schwierigkeit, Feigheit, Ekel‹ (*kakía, aporía, deilía, anía*) genannt.

61. Osiris hat seinen Namen erhalten durch eine Verschmelzung der Wörter ›fromm‹ und ›heilig‹ (*hósios* und *hierós*). Denn er ist der gemeinsame Logos der Dinge im Himmel und in der Unterwelt; die ersteren pflegten die Alten als »heilig«, die letzteren als »fromm« zu bezeichnen[1]. Ein anderer Logos ›zeigt das Himmlische auf‹ (*anaphaínei, ūránia*) und gilt für das ›oben‹ (*ánō*) Kreisende; er wird Anubis genannt, manchmal auch Hermanubis[2]; das eine weil er zu dem Oberen, das andere weil er zu dem Unteren gehört. Darum opfert man ihm auch bei manchen Gelegenheiten einen weißen, bei anderen einen safranfarbigen Hahn, weil man das Obere als ungemischt und leuchtend, das Untere als gemischt und bunt ansieht. – Man soll sich nicht über die Gräzisierung der Namen wundern. Auch sonst sind unzählige Wörter mit griechischen Auswanderern in die Fremde gelangt und überdauern dort als Fremdlinge bis heute. Manche davon hat die Dichtkunst nach Griechenland zurückgeholt, und man verleumdet die Dichtung, wenn man diese Wörter »Glossen«[3] nennt. – In den sogenannten *Büchern des Hermes*[4], so wird berichtet, ist über die heiligen Namen zu lesen, daß man die Macht, die über die Bahn der Sonne waltet, Horus nenne, bei den Griechen aber Apollon; die Macht über den Wind aber heiße bei den einen Osiris, bei den anderen Sarapis. *Sothi* bedeutet im Ägyptischen ›Schwangerschaft‹ oder ›Schwangersein‹ (*kýēsis, kýein*); darum heißt der Stern im Griechischen in Abänderung des Wortes »Hund« (*kýōn*); man sieht ihn als den Stern der Isis an[5]. Nun soll man sich beileibe nicht um die Namen streiten; indessen möchte ich den Ägyptern lieber den Sarapis über-

ριδος, ἐκεῖνο μὲν ξενικόν, τοῦτο δ' Ἑλληνικόν, ἄμ-
φω δ' ἑνὸς θεοῦ καὶ μιᾶς δυνάμεως ἡγούμενος.

62. Ἔοικε δὲ τούτοις καὶ τὰ Αἰγύπτια. τὴν μὲν γὰρ
Ἶσιν πολλάκις τῷ τῆς Ἀθηνᾶς ὀνόματι καλοῦσι
φράζοντι τοιοῦτον λόγον· ‚ἦλθον ἀπ' ἐμαυτῆς', ὅπερ
ἐστὶν αὐτοκινήτου φορᾶς δηλωτικόν· ὁ δὲ Τυφών,
ὥσπερ εἴρηται, Σὴθ καὶ Βέβων καὶ Σμὺ ὀνομάζεται, B
βίαιόν τινα καὶ κωλυτικὴν ἐπίσχεσιν ἢ ὑπεναντίωσιν
ἢ ἀναστροφὴν ἐμφαίνειν βουλομένων τῶν ὀνομά-
των. ἔτι τὴν σιδηρῖτιν λίθον „ὀστέον Ὥρου", „Τυ-
φῶνος" δὲ τὸν σίδηρον, ὡς ἱστορεῖ Μανεθώς, καλοῦ-
σιν· ὥσπερ γὰρ ὁ σίδηρος πολλάκις μὲν ἑλκομένῳ
καὶ ἑπομένῳ πρὸς τὴν λίθον ὅμοιός ἐστι, πολλάκις δ'
ἀποστρέφεται καὶ ἀποκρούεται πρὸς τοὐναντίον,
οὕτως ἡ σωτήριος καὶ ἀγαθὴ καὶ λόγον ἔχουσα τοῦ
κόσμου κίνησις ἐπιστρέφεταί τε καὶ προσάγεται καὶ
μαλακωτέραν ποιεῖ πείθουσα τὴν σκληρὰν ἐκείνην
καὶ Τυφώνειον, εἶτ' αὖθις ἀναχθεῖσα εἰς ἑαυτὴν
ἀπέστρεψε καὶ κατέδυσεν εἰς τὴν ἀπορίαν. ἔτι φησὶ C
περὶ τοῦ Διὸς ὁ Εὔδοξος μυθολογεῖν Αἰγυπτίους, ὡς
τῶν σκελῶν συμπεφυκότων αὐτῷ μὴ δυνάμενος
βαδίζειν ὑπ' αἰσχύνης ἐν ἐρημίᾳ διέτριβεν· ἡ δ' Ἶσις
διατεμοῦσα καὶ διαστήσασα τὰ μέρη ταῦτα τοῦ σώ-
ματος ἀρτίποδα τὴν πορείαν παρέσχεν. αἰνίττεται δὲ
καὶ διὰ τούτων ὁ μῦθος, ὅτι καθ' ἑαυτὸν ὁ τοῦ θεοῦ
νοῦς καὶ λόγος ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεῖ βεβηκὼς
εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προῆλθεν.

63. Ἐμφαίνει καὶ τὸ σεῖστρον, ὅτι σείεσθαι δεῖ τὰ
ὄντα καὶ μηδέποτε παύεσθαι φορᾶς, ἀλλ' οἷον ἐξε-
γείρεσθαι καὶ κλονεῖσθαι καταδαρθάνοντα καὶ μα-
ραινόμενα. τὸν γὰρ Τυφῶνά φασι τοῖς σείστροις D
ἀποτρέπειν καὶ ἀποκρούεσθαι, δηλοῦντες ὅτι τῆς
φθορᾶς συνδεούσης καὶ ἱστάσης αὖθις ἀναλύει τὴν

lassen als den Osiris, denn ich halte jenen Namen für fremd, diesen für griechisch[6], aber beide für Namen eines einzigen Gottes und einer einzigen Macht.

62. Mit dieser Auffassung stimmt auch das Ägyptische überein[1]. Man bezeichnet dort Isis oft mit dem Namen Athena, welcher etwa folgende Aussage enthält: »Ich kam von mir selbst«, ein Hinweis auf eine Bewegung aus eigener Kraft. Typhon andererseits wird, wie gesagt, Seth, Bebon und Smy genannt, Namen, die so etwas wie gewaltsame, behindernde Hemmung oder Gegensätzlichkeit oder Umkehr nahelegen[2]. Ferner nennen die Ägypter den Magnetstein »Horus-Knochen« und das Eisen »Typhon-Knochen«, wie Manetho berichtet. Eisen gleicht nämlich manchmal einem Wesen, das von dem Magneten angezogen wird, ihm Folge leistet; aber manchmal entfernt es sich von ihm und wird in die entgegengesetzte Richtung weggestoßen. In ähnlicher Weise lenkt die bewahrende, gute und vernünftige Weltbewegungskraft jene harte, typhonische Kraft auf sich zu, zieht sie an und macht sie durch Überredung sanfter; aber dann zieht sie sich wieder in sich selbst zurück, stößt jene ab und läßt sie in ihre Unbeholfenheit versinken. Sodann sagt Eudoxos[3], die Ägypter hätten folgenden Mythos von Zeus: Seine Beine seien zusammengewachsen gewesen, er habe nicht gehen können und aus Scham in der Einsamkeit geweilt; dann habe Isis diese Körperteile mit einem Schnitt getrennt und ihm zum normalen Gang verholfen. Der Mythos läßt auch hier verschlüsselt erkennen, daß die Vernunft und der Logos Gottes, der für sich allein im Unsichtbaren und Verborgenen stand, erst durch Bewegung ins Werden hinaustrat.

63. Auch das Sistrum stellt vor Augen, daß das Seiende geschüttelt *(seíesthai)*[1] werden muß und nie im Schwunge einhalten darf; es soll gewissermaßen wachgerüttelt werden, wenn es einschlummert und erschlafft. Es heißt, daß man Typhon mit den Sistren abwehrt und vertreibt; damit drückt man aus, daß, wenn die Vergänglichkeit die Natur fesselt und zum Stillstand

φύσιν καὶ ἀνίστησι διὰ τῆς κινήσεως ἡ γένεσις. τοῦ
δὲ σείστρου περιφεροῦς ἄνωθεν ὄντος ἡ ἁψὶς πε-
ριέχει τὰ σειόμενα τέτταρα. καὶ γὰρ ἡ γεννωμένη καὶ
φθειρομένη μοῖρα τοῦ κόσμου περιέχεται μὲν ὑπὸ
τῆς σεληνιακῆς σφαίρας, κινεῖται δ' ἐν αὐτῇ πάντα
καὶ μεταβάλλεται διὰ τῶν τεττάρων στοιχείων,
πυρὸς καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος. τῇ δ' ἁψῖδι τοῦ
σείστρου κατὰ κορυφὴν ἐντορεύουσιν αἴλουρον
ἀνθρώπου πρόσωπον ἔχοντα, κάτω δ' ὑπὸ τὰ σειό-
μενα πῇ μὲν Ἴσιδος, πῇ δὲ Νέφθυος πρόσωπον, αἰ- E
νιττόμενοι τοῖς μὲν προσώποις γένεσιν καὶ τελευτὴν
(αὗται γάρ εἰσι τῶν στοιχείων μεταβολαὶ καὶ
κινήσεις), τῷ δ' αἰλούρῳ τὴν σελήνην διὰ τὸ ποικί-
λον καὶ νυκτουργὸν καὶ γόνιμον τοῦ θηρίου. λέγε-
ται γὰρ ἓν τίκτειν, εἶτα δύο καὶ τρία καὶ τέσσαρα
καὶ πέντε, καὶ καθ' ἓν οὕτως ἄχρι τῶν ἑπτὰ προσ-
τίθησιν, ὥστ' ὀκτὼ καὶ εἴκοσι τὰ πάντα τίκτειν, ὅσα
καὶ τῆς σελήνης φῶτ' ἔστιν. τοῦτο μὲν οὖν ἴσως μυ-
θωδέστερον· αἱ δ' ἐν τοῖς ὄμμασιν αὐτοῦ κόραι
πληροῦσθαι μὲν καὶ πλατύνεσθαι δοκοῦσιν ἐν παν-
σελήνῳ, λεπτύνεσθαι δὲ καὶ μαραυγεῖν ἐν ταῖς μει- F
ώσεσι τοῦ ἄστρου. τῷ δ' ἀνθρωπομόρφῳ τοῦ αἰ-
λούρου τὸ νοερὸν καὶ λογικὸν ἐμφαίνεται τῶν περὶ
τὴν σελήνην μεταβολῶν.

64. Συνελόντι δ' εἰπεῖν οὔθ' ὕδωρ οὔθ' ἥλιον
οὔτε γῆν οὔτ' οὐρανὸν Ὄσιριν ἢ Ἶσιν ὀρθῶς ἔχει
νομίζειν οὔτε πῦρ Τυφῶνα πάλιν οὔτ' αὐχμὸν οὔτε
θάλατταν, ἀλλ' ἁπλῶς ὅσον ἐστὶν ἐν τούτοις ἄμε-
τρον καὶ ἄτακτον ὑπερβολαῖς ἢ ἐνδείαις Τυφῶνι 377
προσνέμοντες, τὸ δὲ κεκοσμημένον καὶ ἀγαθὸν καὶ
ὠφέλιμον ὡς Ἴσιδος μὲν ἔργον, εἰκόνα δὲ καὶ
μίμημα καὶ λόγον Ὀσίριδος σεβόμενοι καὶ τιμῶντες
οὐκ ἂν ἁμαρτάνοιμεν. ἀλλὰ καὶ τὸν Εὔδοξον ἀπι-
στοῦντα παύσομεν καὶ διαποροῦντα, πῶς οὔτε Δή-

bringt, das Werden sie wiederum durch seine Bewegung löst und ermuntert. Das Sistrum ist oben rund, und der Bogen umfaßt die vier Schwingkörper. Denn auch der Ausschnitt des Kosmos, in dem Zeugung und Vergehen herrscht, wird von der Sphäre des Mondes umfaßt, und in ihm bewegt und verändert sich alles durch die vier Elemente Feuer, Erde, Wasser und Luft. Auf der höchsten Stelle des Bogens des Sistrums graviert man eine Katze mit Menschengesicht ein, und unten, unterhalb der Schwingkörper, auf der einen Seite das Gesicht der Isis, auf der anderen das der Nephthys. Mit den Gesichtern ist verschlüsselt Entstehen und Ende[2] angedeutet – denn dies sind Wandlungen und Bewegungen der Elemente –, mit der Katze aber der Mond wegen der Wendigkeit, der nächtlichen Lebensweise und der Gebärkraft dieses Tieres. Denn angeblich bringt sie erst ein Junges zur Welt, dann zwei, drei, vier, fünf, und so immer eins mehr bis sieben, so daß sie insgesamt 28 Junge gebiert, ebenso viele wie es Lichtgestalten des Mondes gibt. Nun klingt das vielleicht allzu phantastisch; immerhin hat man den Eindruck, daß die Pupillen in ihren Augen bei Vollmond voll und weit werden, beim Abnehmen des Gestirns sich zusammenziehen und verblassen. Mit der Menschengestaltigkeit der Katze aber wird die Rationalität und Berechenbarkeit des Mondwechsels sichtbar gemacht.

64. Fassen wir zusammen! Es ist nicht richtig, Osiris und Isis als Wasser, Sonne, Erde oder Himmel zu erklären und auf der anderen Seite Typhon als Dürre oder Meer; vielmehr treffen wir wohl das Richtige, wenn wir schlechthin alles, was in diesen Naturerscheinungen maßlos und ungeordnet ist, sei es im Zuviel, sei es im Zuwenig, Typhon zuschreiben, hingegen die Ordnung, das Gute und Nützliche als Werk der Isis und als Abbild, Nachahmung und Logos des Osiris verehren und achten. Damit können wir auch die Bedenken und Zweifel des Eudoxos[1] zurückweisen, wieso Demeter mit der Obsorge für Liebesdinge nichts

μητρι τῆς τῶν ἐρωτικῶν ἐπιμελείας μέτεστιν, ἀλλ' Ἴσιδι, τόν τε Διόνυσον Ὀσίριδι προσομοιοῦσιν οὐ τὸν Νεῖλον αὔξειν οὔτε τῶν τεθνηκότων ἄρχειν δυνάμενον. ἑνὶ γὰρ λόγῳ κοινῷ τοὺς θεοὺς τούτους περὶ πᾶσαν ἀγαθοῦ μοῖραν ἡγούμεθα τετάχθαι, καὶ πᾶν ὅσον ἔνεστι τῇ φύσει καλὸν καὶ ἀγαθὸν διὰ τούτους ὑπάρχειν, τὸν μὲν διδόντα τὰς ἀρχάς, τὴν B
δ' ὑποδεχομένην καὶ διανέμουσαν.

65. Οὕτω δὲ καὶ τοῖς πολλοῖς καὶ φορτικοῖς ἐπιχειρήσομεν, εἴτε ταῖς καθ' ὥραν μεταβολαῖς τοῦ περιέχοντος εἴτε ταῖς καρπῶν γενέσεσι καὶ σποραῖς καὶ ἀρότοις χαίρουσι τὰ περὶ τοὺς θεοὺς τούτους συνοικειοῦντες καὶ λέγοντες θάπτεσθαι μὲν τὸν Ὄσιριν, ὅτε κρύπτεται τῇ γῇ σπειρόμενος ὁ καρπός, αὖθις δ' ἀναβιοῦσθαι καὶ ἀναφαίνεσθαι, ὅτε βλαστήσεως ἀρχή· διὸ καὶ λέγεσθαι τήν Ἶσιν αἰσθομένην ὅτι κύει περιάψασθαι φυλακτήριον ἕκτῃ μηνὸς ἱσταμένου Φαωφί, τίκτεσθαι δὲ τὸν Ἁρποκράτην περὶ τροπὰς χειμερινὰς ἀτελῆ καὶ νεαρὸν ἐν τοῖς προανθοῦσι καὶ προβλαστάνουσι (διὸ καὶ C
φακῶν αὐτῷ φυομένων ἀπαρχὰς ἐπιφέρουσι), τὰς δὲ λοχείους ἡμέρας ἑορτάζειν μετὰ τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν. ταῦτα γὰρ ἀκούοντες ἀγαπῶσι καὶ πιστεύουσιν, αὐτόθεν ἐκ τῶν προχείρων καὶ συνήθων τὸ πιθανὸν ἕλκοντες.

66. Καὶ δεινὸν οὐδέν, ἂν πρῶτον μὲν ἡμῖν τοὺς θεοὺς φυλάττωσι κοινοὺς καὶ μὴ ποιῶσιν Αἰγυπτίων ἰδίους, μηδὲ Νεῖλον ἥν τε Νεῖλος ἄρδει μόνην χώραν τοῖς ὀνόμασι τούτοις καταλαμβάνοντες μηδ' ἕλη μηδὲ λωτοὺς μόνην θεοποιίαν λέγοντες ἀποστερῶσι μεγάλων θεῶν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, οἷς Νεῖλος μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ Βοῦτος οὐδὲ D
Μέμφις, Ἶσιν δὲ καὶ τοὺς περὶ αὐτὴν θεοὺς ἔχουσι

zu tun hat, wohl aber Isis, und wie man Dionysos dem Osiris entsprechen lassen kann, obwohl er weder die Macht hat, den Nil anschwellen zu lassen noch über die Toten zu herrschen. Denn um es mit einer einzigen umfassenden Formel zu sagen: Diese Götter sind nach unserer Überzeugung dem gesamten Bereich des Guten zugeordnet, und was auch immer die Natur an Schönem und Gutem enthält, das hat sie ihnen zu verdanken; Osiris stiftet dafür die Grundprinzipien, Isis nimmt diese auf und vermittelt sie an die einzelnen Wesen.

65. Von hier aus können wir uns auch mit den weit verbreiteten naiven Auffassungen auseinandersetzen. Die Menschen haben ihre Freude daran, die jahreszeitlichen Veränderungen der Atmosphäre oder auch das Wachsen der Feldfrüchte, das Säen und Pflügen mit den Ereignissen um diese Götter in Beziehung zu setzen; so sagt man, Osiris werde begraben, wenn der ausgestreute Samen in der Erde verborgen wird, er werde wieder lebendig und sichtbar, wenn der Beginn des Keimens kommt; und deshalb heiße es auch, Isis habe sich am 6. Phaophi[1], als sie merkte, daß sie schwanger war, ein Amulett umgehängt[2], und dann sei Harpokrates um die Wintersonnenwende geboren worden, unausgereift und frühzeitig, zusammen mit den vorzeitig blühenden und sprießenden Pflanzen – deshalb bringt man ihm auch ein Erstlingsopfer von wachsenden Linsen dar –, und ihre Kindbett-Tage feiere man nach der Frühlings-Tagundnachtgleiche. Solche Geschichten hört man gerne und gläubig und gründet sein Vertrauen unmittelbar auf das Nächstliegende und Gewohnte.

66. Daran ist nichts Bedenkliches, wenn man zwei Dinge beachtet. Erstens lasse man uns die Götter als Gemeingut und mache keine ägyptischen Sondergötter daraus; man belege nicht ausschließlich den Nil und das vom Nil bewässerte Land mit den Götternamen, spreche nicht von Sumpf und Lotos als einzigem Ursprung der Götter und beraube nicht die übrige Menschheit der großen Götter. Andere haben keinen Nil, kein Butos und kein Memphis, aber alle haben und kennen eine Isis und die mit

καὶ γιγνώσκουσιν ἅπαντες, ἐνίους μὲν οὐ πάλαι τοῖς παρ' Αἰγυπτίων ὀνόμασι καλεῖν μεμαθηκότες, ἑκάστου δὲ τὴν δύναμιν ἐξ ἀρχῆς ἐπιστάμενοι καὶ τιμῶντες· δεύτερον, ὃ μεῖζόν ἐστιν, ὅπως σφόδρα προσέξουσι καὶ φοβήσονται, μὴ λάθωσιν εἰς πνεύματα καὶ ῥεύματα καὶ σπόρους καὶ ἀρότους καὶ πάθη γῆς καὶ μεταβολὰς ὡρῶν διαγράφοντες τὰ θεῖα καὶ διαλύοντες, ὥσπερ οἱ Διόνυσον τὸν οἶνον, Ἥφαιστον δὲ τὴν φλόγα· Φερσεφόνην δέ φησί που Κλεάνθης „τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα", ποιητὴς δέ τις ἐπὶ τῶν θεριζόντων·

„τῆμος ὅτ' αἰζηοὶ Δημήτερα κωλοτομεῦσιν". E

οὐδὲν γὰρ οὗτοι διαφέρουσι τῶν ἱστία καὶ κάλους καὶ ἄγκυραν ἡγουμένων κυβερνήτην καὶ νήματα καὶ κρόκας ὑφάντην καὶ σπονδεῖον ἢ μελίκρατον ἢ πτισάνην ἰατρόν· ἀλλὰ δεινὰς καὶ ἀθέους ἐμποιοῦσι δόξας, ἀναισθήτοις καὶ ἀψύχοις καὶ φθειρομέναις ἀναγκαίως ὑπ' ἀνθρώπων δεομένων καὶ χρωμένων φύσεσι καὶ πράγμασιν ὀνόματα θεῶν ἐπιφέροντες.

Ταῦτα μὲν γὰρ αὐτὰ νοῆσαι θεοὺς οὐκ ἔστιν
67. (οὐ γὰρ ἄνουν οὐδ' ἄψυχον οὐδ' ἀνθρώποις ὁ θεος ὑποχείριον)· ἀπὸ τούτων δὲ τοὺς χρωμένους αὐτοῖς καὶ δωρουμένους ἡμῖν καὶ παρέχοντας ἀένναα καὶ διαρκῆ θεοὺς ἐνομίσαμεν, οὐχ ἑτέρους F
παρ' ἑτέροις οὐδὲ βαρβάρους καὶ Ἕλληνας οὐδὲ νοτίους καὶ βορείους· ἀλλ' ὥσπερ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα κοινὰ πᾶσιν, ὀνομάζεται δ' ἄλλως ὑπ' ἄλλων, οὕτως ἑνὸς λόγου τοῦ ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτρο- 378
πευούσης καὶ δυνάμεων ὑπουργῶν ἐπὶ πάντα τεταγμένων ἕτεραι παρ' ἑτέροις κατὰ νόμους γεγόνα-

ihr verbundenen Götter; manche haben sie zwar erst vor kurzem mit ihren ägyptischen Namen zu nennen gelernt, aber ihre Bedeutung kennen und ehren sie seit je. Der zweite, wichtigere Punkt: Man muß scharf achtgeben und sich ängstlich hüten, die göttlichen Mächte unversehens zu Winden und Gewässern, zum Säen und Pflügen, zu Vorgängen auf der Erde und Umschlägen der Witterung zu degradieren und damit aufzulösen. So verstehen manche unter Dionysos den Wein, unter Hephaistos die Flamme; Kleanthes[1] sagt irgendwo, Persephone sei »der durch die Feldfrüchte gehende (*pher-*) und dabei zu Tode kommende (*phon-*) Hauch«, und ein Dichter sagt über Erntearbeiter:

»zu der Zeit, da Jünglinge schneiden die Glieder Demeters«.

Das ist nicht anders, als ob man Segel, Taue und Anker für den Steuermann hielte, Zettel und Einschlag für den Weber, Medizinfläschchen, Honigwein oder Gerstenschleim für den Arzt; es hat jedoch gefährliche gottlose Ansichten zur Folge, wenn man die Namen der Götter auf Wesen und Dinge anwendet, die ohne Bewußtsein und Seele sind und zwangsläufig vergehen, wenn Menschen sie benötigen und verbrauchen.

Diese Dinge selbst als Götter zu denken ist ausgeschlossen; **67.** denn Gott ist nicht etwas Vernunft- und Seelenloses und den Menschen Verfügbares. Vielmehr gelangen wir erst von ihnen aus zu der Vorstellung von Wesen, welche darüber verfügen und sie uns beständig fort und fort schenken und gewähren: den Göttern. Es sind nicht die einen Götter bei diesem, die andern bei jenem Volk, keine Barbaren- und Hellenengötter, keine südlichen und nördlichen; sondern wie Sonne und Mond, Himmel, Erde und Meer allen gemeinsam sind, aber von den einen so, von anderen anders genannt werden, so ist es ein einziger Logos, der dies alles ordnet, eine einzige Vorsehung, die darüber waltet, und es gibt dienende Mächte, die für alle Bereiche der Welt eingesetzt sind;

σι τιμαὶ καὶ προσηγορίαι, καὶ συμβόλοις χρῶνται καθιερωμένοις οἱ μὲν ἀμυδροῖς, οἱ δὲ τρανοτέροις, ἐπὶ τὰ θεῖα τὴν νόησιν ὁδηγοῦντες, οὐκ ἀκινδύνως· ἔνιοι γὰρ ἀποσφαλέντες παντάπασιν εἰς δεισιδαιμονίαν ὤλισθον, οἱ δὲ φεύγοντες ὥσπερ ἕλος τὴν δεισιδαιμονίαν ἔλαθον αὖθις ὥσπερ εἰς κρημνὸν ἐμπεσόντες τὴν ἀθεότητα.

68. Διὸ δεῖ μάλιστα πρὸς ταῦτα λόγον ἐκ φιλοσοφίας μυσταγωγὸν ἀναλαβόντας ὁσίως διανοεῖσθαι τῶν λεγομένων καὶ δρωμένων ἕκαστον, ἵνα μή, καθάπερ Θεόδωρος εἶπε τοὺς λόγους αὐτοῦ τῇ B
δεξιᾷ προτείνοντος ἐνίους τῇ ἀριστερᾷ δέχεσθαι τῶν ἀκροωμένων, οὕτως ἡμεῖς, ἃ καλῶς οἱ νόμοι περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἑορτὰς ἔταξαν, ἑτέρως ὑπολαμβάνοντες ἐξαμάρτωμεν. ὅτι γὰρ ἐπὶ τὸν λόγον ἀνοιστέον ἅπαντα, καὶ παρ' αὐτῶν ἐκείνων ἔστι λαβεῖν. τῇ μὲν γὰρ ἐνάτῃ ἐπὶ δέκα τοῦ πρώτου μηνὸς ἑορτάζοντες τῷ Ἑρμῇ μέλι καὶ σῦκον ἐσθίουσιν ἐπιλέγοντες· „γλυκὺ ἡ ἀλήθεια“· τὸ δὲ τῆς Ἴσιδος φυλακτήριον, ὃ περιάπτεσθαι μυθολογοῦσιν αὐτήν, ἐξερμηνεύεται ‚φωνὴ ἀληθής‘. τὸν δ' Ἁρποκράτην οὔτε θεὸν ἀτελῆ καὶ νήπιον οὔτε C
χεδρόπων τινὰ νομιστέον, ἀλλὰ τοῦ περὶ θεῶν ἐν ἀνθρώποις λόγου νεαροῦ καὶ ἀτελοῦς καὶ ἀδιαρθρώτου προστάτην καὶ σωφρονιστήν· διὸ τῷ στόματι τὸν δάκτυλον ἔχει προσκείμενον ἐχεμυθίας καὶ σιωπῆς σύμβολον, ἐν δὲ τῷ Μεσορὴ μηνὶ τῶν χεδρόπων ἐπιφέροντες λέγουσιν· „γλῶσσα τύχη, γλῶσσα δαίμων.“ τῶν δ' ἐν Αἰγύπτῳ φυτῶν μάλιστα τῇ θεῷ καθιερῶσθαι λέγουσι τὴν περσέαν, ὅτι καρδίᾳ μὲν ὁ καρπὸς αὐτῆς, γλώττῃ δὲ τὸ φύλλον ἔοικεν. οὐδὲν γὰρ ὧν ἄνθρωπος ἔχειν πέφυκε θειότερον λόγου καὶ μάλιστα τοῦ περὶ θεῶν οὐδὲ μείζονα

und für all diese Wesen gibt es verschiedene Ehren und Benennungen bei den verschiedenen Völkern nach ihrem Brauch; man hat für sie geheiligte Symbole, hier undeutliche, dort deutlichere, um dem Denken den Weg zum Göttlichen zu weisen. Dieser Weg ist nicht ohne Gefahr; manche irren völlig ab und versinken in abergläubische Furcht, und andere, die diese Furcht wie einen Sumpf meiden, geraten auf der anderen Seite unversehens gleichsam auf eine steile Klippe, die Gottlosigkeit[1].

68. So gilt es denn, hierbei vor allem den Logos aus der Philosophie als Mysterienführer heranzuziehen, um alles, was in den Riten gesprochen und getan wird, in frommer Weise aufzufassen, damit es uns nicht geht wie Theodoros[1], der gesagt hat: Wenn er seine Worte mit der rechten Hand darreiche, ergriffen manche Hörer sie mit der linken. So müssen uns vor dem Fehler hüten, die sinnvollen Vorschriften der Tradition bei Opfern und Festen anders aufzufassen, als sie gemeint sind. Daß man sie alle auf den Logos beziehen muß, geht schon aus ihnen selbst hervor. So wird am Neunzehnten des ersten Monats[2] ein Hermes-Fest gefeiert, bei dem man Honig und Feigen ißt und dazu sagt: »Süß ist die Wahrheit«; und das Amulett, das Isis selbst sich nach dem Mythos umgehängt haben soll, wird verdolmetscht: ›Wahre Stimme‹. Harpokrates ist nicht als ein unreifer, kindhafter Gott zu deuten, und auch nicht als eine bestimmte Art Hülsenfrucht, sondern als der Hüter und Überwacher der Gotteslehre unter den Menschen, einer Lehre, die noch jugendlich, unreif und unartikuliert ist; das ist der Grund, warum er den Finger an den Mund hält als Sinnbild von Verschwiegenheit und Stillschweigen[3]; und im Monat Mesore[4], wenn sie ihm die Hülsenfrüchte darbringen, sagen sie: »Zunge ist Schicksal, Zunge ist Daimon«. Von den ägyptischen Pflanzen soll der Göttin vor allem der Persea-Baum[5] heilig sein, weil seine Frucht einem Herzen, aber sein Blatt einer Zunge gleicht. Denn nichts, was der Mensch von Natur hat, ist göttlicher als der Logos, zumal die Lehre von den Göttern, und nichts hat mehr Bedeutung für sein Glück. Aus

ῥοπὴν ἔχει πρὸς εὐδαιμονίαν. διὸ τῷ μὲν εἰς τὸ χρηστήριον ἐνταῦθα κατιόντι παρεγγυῶμεν ὅσια D φρονεῖν, εὔφημα λέγειν· οἱ δὲ πολλοὶ γελοῖα δρῶσιν ἐν ταῖς πομπαῖς καὶ ταῖς ἑορταῖς εὐφημίαν προκηρύττοντες, εἶτα περὶ τῶν θεῶν αὐτῶν τὰ δυσφημότατα καὶ λέγοντες καὶ διανοούμενοι.

69. Πῶς οὖν χρηστέον ἐστὶ ταῖς σκυθρωπαῖς καὶ ἀγελάστοις καὶ πενθίμοις θυσίαις, εἰ μήτε παραλείπειν τὰ νενομισμένα καλῶς ἔχει μήτε φύρειν τὰς περὶ θεῶν δόξας καὶ συνταράττειν ὑποψίαις ἀτόποις; καὶ παρ' Ἕλλησιν ὅμοια πολλὰ γίνεται περὶ τὸν αὐτὸν ὁμοῦ τι χρόνον, οἷς Αἰγύπτιοι δρῶσιν ἐν τοῖς Ἰσείοις. καὶ γὰρ Ἀθήνησι νηστεύουσιν αἱ γυναῖκες ἐν Θεσμοφορίοις χαμαὶ καθήμεναι, καὶ Βοιωτοὶ τὰ E τῆς Ἀχαίας μέγαρα κινοῦσιν „ἐπαχθῆ“ τὴν ἑορτὴν ἐκείνην ὀνομάζοντες, ὡς διὰ τὴν τῆς Κόρης κάθοδον ἐν ἄχει τῆς Δήμητρος οὔσης. ἔστι δ' ὁ μὴν οὗτος περὶ Πλειάδα σπόριμος, ὃν Ἀθὺρ Αἰγύπτιοι, Πυανεψιῶνα δ' Ἀθηναῖοι, Βοιωτοὶ δὲ Δαμάτριον καλοῦσι. τοὺς δὲ πρὸς ἑσπέραν οἰκοῦντας ἱστορεῖ Θεόπομπος ἡγεῖσθαι καὶ καλεῖν τὸν μὲν χειμῶνα Κρόνον, τὸ δὲ θέρος Ἀφροδίτην, τὸ δ' ἔαρ Περσεφόνην· ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ἀφροδίτης γεννᾶσθαι πάντα. Φρύγες δὲ τὸν θεὸν οἰόμενοι χειμῶνος καθεύδειν, θέρους δ' ἐγρηγορέναι, τοτὲ μὲν κατευνασμούς, τοτὲ δ' ἀνεγέρσεις βακχεύοντες αὐτῷ τελοῦσι· F Παφλαγόνες δὲ καταδεῖσθαι καὶ καθείργνυσθαι χειμῶνος, ἦρος δὲ κινεῖσθαι καὶ ἀναλύεσθαι φάσκουσι.

70. Καὶ δίδωσιν ὁ καιρὸς ὑπόνοιαν ἐπὶ τῶν καρπῶν τῇ ἀποκρύψει γενέσθαι τὸν σκυθρωπασμόν· οὓς οἱ παλαιοὶ θεοὺς μὲν οὐκ ἐνόμιζον, ἀλλὰ δῶρα θεῶν ἀναγκαῖα καὶ μεγάλα πρὸς τὸ μὴ ζῆν ἀγρίως

diesem Grunde schärfen wir hier bei uns dem, der in die Orakelstätte hinabsteigt[6], ein, Frommes zu denken, Glückbringendes zu sprechen; was man dagegen gewöhnlich bei Prozessionen und Festen tut, ist ganz lächerlich, wo man erst die Mahnung zu glückbringenden Worten ausspricht, dann aber über die Götter selbst die lästerlichsten Dinge sagt und denkt.

69. Wie soll man sich nun zu den düsteren, freudlosen und traurigen Opferritualen verhalten, wenn es ebenso ungehörig ist, überlieferte Bräuche zu mißachten, wie die Lehre von den Göttern zu verunreinigen und absurde Phantasien hineinzurühren? Auch bei den Griechen gibt es viele ähnliche Begehungen wie in Ägypten an den Isisheiligtümern[1], und sie finden etwa um die gleiche Zeit statt. In Athen fasten die Frauen an den Thesmophorien auf der bloßen Erde sitzend; in Böotien rührt man an die Gemächer der Achaia[2] und nennt dieses Fest »leidvoll« (*epachthḗs*), weil Demeter wegen des Abstiegs der Kore in die Unterwelt ›im Leid‹ (*en áchei*) sei. Das ist im Monat der Getreidesaat, um die Zeit der Pleiaden[3]; in Ägypten heißt er Athyr, in Athen Pyanepsion, in Böotien Damatrios. In westlichen Ländern, so Theopomp[4], gilt der Winter als Kronos, und man nennt ihn auch so, der Sommer als Aphrodite, der Frühling als Persephone; aus Kronos und Aphrodite werde alles geboren. Die Phryger glauben, der Gott schlafe im Winter und wache im Sommer, und sie feiern ihm ekstatische Riten, einmal des Einschlafens und einmal des Erwachens. Die Paphlagonier sagen, er sei im Winter gefesselt und eingekerkert, im Frühling rege er sich und werde aus der Haft gelöst.

70. Nun legt diese Zeitbestimmung die Deutung nahe, daß die düsteren Feiern das Verschwinden der Früchte zum Anlaß haben. Die Alten haben die Früchte zwar nicht für Götter gehalten, aber doch für Geschenke der Götter, die notwendig und wichtig waren, damit sie nicht ein rohes, tierhaftes Leben führen muß-

καὶ θηριωδῶς· καθ' ἣν δ' ὥραν τοὺς μὲν ἀπὸ δέν- 379
δρων ἑώρων ἀφανιζομένους παντάπασιν καὶ ἀπο-
λείποντας, τοὺς δὲ καὶ αὐτοὶ κατέσπειρον ἔτι γλίσ-
χρως καὶ ἀπόρως, διαμώμενοι ταῖς χερσὶ τὴν γῆν καὶ
περιστέλλοντες αὖθις, ἐπ' ἀδήλῳ τῷ πάλιν ἐκτελεῖ-
σθαι καὶ συντέλειαν ἕξειν ἀποθέμενοι, πολλὰ θάπ-
τουσιν ὅμοια καὶ πενθοῦσιν ἔπραττον.

εἶθ' ὥσπερ ἡμεῖς τὸν ὠνούμενον βιβλία Πλάτωνος
ὠνεῖσθαί φαμεν Πλάτωνα, καὶ Μένανδρον ὑποκρίνε-
σθαι τὸν τὰ Μενάνδρου ποιήμαθ' ὑποτιθέμενον,
οὕτως ἐκεῖνοι τοῖς τῶν θεῶν ὀνόμασι τὰ τῶν θεῶν
δῶρα καὶ ποιήματα καλεῖν οὐκ ἐφείδοντο, τιμῶντες B
ὑπὸ χρείας καὶ σεμνύνοντες. οἱ δ' ὕστερον, ἀπαι-
δεύτως δεχόμενοι καὶ ἀμαθῶς ἀναστρέφοντες ἐπὶ
τοὺς θεοὺς τὰ πάθη τῶν καρπῶν, καὶ τὰς παρου-
σίας τῶν ἀναγκαίων καὶ ἀποκρύψεις θεῶν γενέσεις
καὶ φθορὰς οὐ προσαγορεύοντες μόνον, ἀλλὰ
καὶ νομίζοντες, ἀτόπων καὶ παρανόμων καὶ τετα-
ραγμένων δοξῶν αὑτοὺς ἐνέπλησαν, καίτοι τοῦ πα-
ραλόγου τὴν ἀτοπίαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἔχοντες.

Ὁ μὲν οὖν Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος ἠξίωσε τοὺς
Αἰγυπτίους, εἰ θεοὺς νομίζουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δὲ
θρηνοῦσι, θεοὺς μὴ νομίζειν, ὅτι γελοῖον ἅμα θρη-
νοῦντας εὔχεσθαι τοῖς καρποῖς πάλιν ἀναφαίνειν καὶ
τελειοῦν ἑαυτούς, ὅπως πάλιν ἀναλίσκωνται καὶ C
θρηνῶνται. 71. τὸ δ' οὐκ ἔστι τοιοῦτον, ἀλλὰ θρηνοῦσι
μὲν τοὺς καρπούς, εὔχονται δὲ τοῖς αἰτίοις καὶ δο-
τῆρσι θεοῖς ἑτέρους πάλιν νέους ποιεῖν καὶ ἀναφύειν
ἀντὶ τῶν ἀπολλυμένων. ὅθεν ἄριστα λέγεται παρὰ
τοῖς φιλοσόφοις τὸ τοὺς μὴ μανθάνοντας ὀρθῶς ἀ-
κούειν ὀνομάτων κακῶς χρῆσθαι καὶ τοῖς πράγμα-
σιν· ὥσπερ Ἑλλήνων οἱ τὰ χαλκᾶ καὶ τὰ γραπτὰ καὶ
λίθινα μὴ μαθόντες μηδ' ἐθισθέντες ἀγάλματα καὶ

ten[1]. Sie erlebten aber, daß in einer bestimmten Jahreszeit die Früchte von den Bäumen völlig verschwanden und nicht mehr nachwuchsen, und andere Frucht streuten sie sogar selbst aus, kärglich noch und notdürftig, mit den Händen die Erde aufwühlend und wieder glättend, die Samen in ihr bergend mit ungewisser Aussicht, ob sie wieder heranwachsen und zur Reife gedeihen würden; und dabei führten sie viele Handlungen aus, die dem Begraben und Betrauern von Toten glichen.

Dann geschah folgendes: Ebenso, wie wir sagen, wenn wir ein Buch von Platon kaufen: »wir kaufen Platon«, und wenn einer die Dichtungen Menanders rezitiert: »er trägt Menander vor«, so benannten sie ohne Bedenken die Gaben und Werke der Götter mit deren Namen, um das zu ehren und zu feiern, was sie so bitter nötig hatten. Spätere haben das in der Art von Ungebildeten[2] aufgefaßt und törichterweise auf die Götter übertragen, was mit den Früchten geschah; sie haben das Erscheinen und Verschwinden der lebensnotwendigen Dinge als ein Werden und Vergehen von Göttern nicht nur bezeichnet, sondern wirklich dafür gehalten. So haben sie ihren Geist mit absurden, verbotenen und wirren Ansichten vollgestopft, obwohl sie das Widersinnige ihres Fehlverständnisses vor Augen hatten.

Xenophanes von Kolophon[3] hat gefordert: Wenn die Ägypter an ihre Götter glaubten, dürften sie sie nicht betrauern; wenn sie sie betrauerten, nicht für Götter halten. Denn es sei absurd, die Früchte gleichzeitig zu betrauern und anzuflehen, sich selbst wieder erscheinen und reifen zu lassen, auf daß sie erneut aufgebraucht und betrauert würden. **71.** Aber in Wirklichkeit ist es gar nicht so gemeint; vielmehr betrauern sie die Früchte, beten aber zu deren Urhebern und Gebern, den Göttern, wieder andere, neue Früchte zu schaffen und wachsen zu lassen anstelle der vergangenen. Darum sagt man bei den Philosophen ganz richtig: »Wer die Wörter nicht richtig aufzufassen lernt, geht auch mit den Sachen falsch um.« Wenn man etwa bei den Griechen lernt und sich angewöhnt, Kunstwer-

τιμὰς θεῶν, ἀλλὰ θεοὺς καλεῖν, εἶτα τολμῶντες λέγειν, ὅτι τὴν Ἀθηνᾶν Λαχάρης ἐξέδυσε, τὸν δ' Ἀπόλλωνα χρυσοῦς βοστρύχους ἔχοντα Διονύσιος ἀπέκειρεν, ὁ δὲ Ζεὺς ὁ Καπετώλιος περὶ τὸν D ἐμφύλιον πόλεμον ἐνεπρήσθη καὶ διεφθάρη, λανθάνουσι συνεφελκόμενοι καὶ παραδεχόμενοι δόξας πονηρὰς ἑπομένας τοῖς ὀνόμασιν.

Τοῦτο δ' οὐχ ἥκιστα πεπόνθασιν Αἰγύπτιοι περὶ τὰ τιμώμενα τῶν ζῴων. Ἕλληνες μὲν γὰρ ἔν γε τούτοις λέγουσιν ὀρθῶς καὶ νομίζουσιν ἱερὸν Ἀφροδίτης ζῷον εἶναι τὴν περιστερὰν καὶ τὸν δράκοντα τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τὸν κόρακα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τὸν κύνα τῆς Ἀρτέμιδος, ὡς Εὐριπίδης·

„Ἑκάτης ἄγαλμα φωσφόρου κύων ἔσῃ."

Αἰγυπτίων δ' οἱ πολλοὶ θεραπεύοντες αὐτὰ τὰ ζῷα καὶ περιέποντες ὡς θεοὺς οὐ γέλωτος μόνον οὐδὲ χλευασμοῦ καταπεπλήκασι τὰς ἱερουργίας (ἀλλὰ E τοῦτο τῆς ἀβελτερίας ἐλάχιστόν ἐστι κακόν), δόξα δ' ἐμφύεται δεινὴ τοὺς μὲν ἀσθενεῖς καὶ ἀκάκους εἰς ἄκρατον ὑπερείπουσα τὴν δεισιδαιμονίαν, τοῖς δὲ δριμυτέροις καὶ θρασυτέροις εἰς ἀθέους ἐμπίπτουσα καὶ θηριώδεις λογισμούς.

Ἧι καὶ περὶ τούτων τὰ εἰκότα διελθεῖν οὐκ ἀνάρμοστόν ἐστι. **72.** τὸ μὲν γὰρ εἰς ταῦτα τὰ ζῷα τοὺς θεοὺς τὸν Τυφῶνα δείσαντας μεταβαλεῖν, οἷον ἀποκρύπτοντας ἑαυτοὺς σώμασιν ἴβεων καὶ κυνῶν καὶ ἱεράκων, πᾶσαν ὑπερπέπαικε τερατείαν καὶ μυθολογίαν, καὶ τὸ ταῖς ψυχαῖς τῶν θανόντων, ὅσαι F διαμένουσιν, εἰς ταῦτα μόνα γίνεσθαι τὴν παλιγγενεσίαν ὁμοίως ἄπιστον. τῶν δὲ βουλομένων πολιτικήν τινα λέγειν αἰτίαν οἱ μὲν Ὄσιριν ἐν τῇ μεγάλῃ στρατιᾷ φασιν εἰς μέρη πολλὰ διανείμαντα τὴν δύναμιν (λόχους

ke in Bronze, Malerei und Stein nicht Bilder und Ehrungen der Götter zu nennen, sondern Götter, und dann so weit geht zu sagen: Lachares habe Athena entkleidet[1], Dionysios habe dem Apollon die goldenen Locken geschoren, der kapitolinische Jupiter sei im Bürgerkrieg abgebrannt und zerstört worden, so lockt man im Gefolge der Wörter unversehens irrige Ansichten an und läßt sie ins Haus ein.

Dies ist in besonders hohem Grade bei der Tierverehrung der Ägypter der Fall. In diesem Punkt jedenfalls denken und sagen die Griechen ganz richtig, daß die Taube das heilige Tier Aphrodites sei, die Schlange das der Athena, der Rabe des Apollon, der Hund der Artemis, wie Euripides sagt:

»Der leuchtenden Hekate Weihbild wirst du sein: ein Hund!«[2]

In Ägypten aber verehrt das Volk die Tiere selbst und umsorgt sie wie Götter; das hat nicht nur dazu geführt, daß ihre heiligen Handlungen mit Gelächter und Spott überschüttet wurden – das ist nur der geringste Nachteil dieser Einfältigkeit –, sondern es setzt sich dadurch eine gefährliche Meinung fest, die Schwache und Harmlose in schieren Aberglauben versinken läßt, während sie bei den eher energischen und kühnen Charakteren in gottloses, tierhaftes Denken umschlägt[3].

So ist es denn nicht unangebracht, auch bei diesen ägyptischen Bräuchen zu erörtern, was wahrscheinlich ihr Sinn ist. **72.** Daß die Götter sich aus Angst vor Typhon in diese Tiere verwandelt hätten, um sich gleichsam in den Körpern von Ibissen, Hunden und Habichten zu verstecken[1], das überbietet alle mythologischen Absonderlichkeiten; und daß den Seelen der Toten, sofern sie weiterleben, eine Wiedergeburt nur in diesen Tieren zuteil wird, leuchtet ebensowenig ein. Von denen, die Mythen aus der politischen Geschichte herleiten wollen[2], sagen manche, Osiris habe bei seinem großen Feldzug die Streitmacht in viele Abtei-

καὶ τάξεις Ἑλληνικῶς καλοῦσιν), ἐπίσημα δοῦναι
ζῳόμορφα πᾶσιν, ὧν ἕκαστον τῷ γένει τῶν συννε- 380
μηθέντων ἱερὸν γενέσθαι καὶ τίμιον· οἱ δὲ τοὺς ὕστε-
ρον βασιλεῖς ἐκπλήξεως ἕνεκα τῶν πολεμίων ἐν
ταῖς μάχαις ἐπιφαίνεσθαι θηρίων χρυσᾶς προτομὰς
καὶ ἀργυρᾶς περιτιθεμένους· ἄλλοι δὲ τῶν δεινῶν
τινα καὶ πανούργων βασιλέων ἱστοροῦσι τοὺς Αἰ-
γυπτίους καταμαθόντα τῇ μὲν φύσει κούφους καὶ
πρὸς μεταβολὴν καὶ νεωτερισμὸν ὀξυρρόπους
ὄντας, ἄμαχον δὲ καὶ δυσκάθεκτον ὑπὸ πλήθους
δύναμιν ἐν τῷ σωφρονεῖν καὶ κοινοπραγεῖν ἔχον-
τας, ἀίδιον αὐτοῖς ἐγκατασπεῖραι δείξαντα δεισι-
δαιμονίαν διαφορᾶς ἀπαύστου πρόφασιν. τῶν γὰρ
θηρίων, ἃ προσέταξεν ἄλλοις ἄλλα τιμᾶν καὶ σέβε-
σθαι, δυσμενῶς καὶ πολεμικῶς ἀλλήλοις προσφε- B
ρομένων καὶ τροφὴν ἑτέρων ἕτερα προσίεσθαι πε-
φυκότων, ἀμύνοντες ἀεὶ τοῖς οἰκείοις ἕκαστοι καὶ
χαλεπῶς ἀδικουμένων φέροντες ἐλάνθανον ταῖς
τῶν θηρίων ἔχθραις συνεφελκόμενοι καὶ συνεκπο-
λεμούμενοι πρὸς ἀλλήλους. μόνοι γὰρ ἔτι νῦν Αἰ-
γυπτίων Λυκοπολῖται πρόβατον ἐσθίουσιν, ἐπεὶ
καὶ λύκος, ὃν θεὸν νομίζουσιν· οἱ δ' Ὀξυρυγχῖται
καθ' ἡμᾶς τῶν Κυνοπολιτῶν τὸν ὀξύρυγχον ἰχθὺν
ἐσθιόντων κύνα συλλαβόντες καὶ θύσαντες ὡς ἱε-
ρεῖον κατέφαγον, ἐκ δὲ τούτου καταστάντες εἰς
πόλεμον ἀλλήλους τε διέθηκαν κακῶς καὶ ὕστερον C
ὑπὸ Ῥωμαίων κολαζόμενοι διελύθησαν.

73. Πολλῶν δὲ λεγόντων εἰς ταῦτα τὰ ζῷα τὴν Τυφῶνος αὐτοῦ διῃρῆσθαι ψυχὴν αἰνίττεσθαι δόξειεν ἂν ὁ μῦθος, ὅτι πᾶσα φύσις ἄλογος καὶ θηριώδης τῆς τοῦ κακοῦ δαίμονος γέγονε μοίρας, κἀκεῖνον ἐκμειλισσόμενοι καὶ παρηγοροῦντες πε-

lungen geteilt (auf griechisch nennt man sie »Kompanien« und »Regimenter«) und ihnen allen Abzeichen in Tiergestalt verliehen; diese seien jeweils in der Gruppe, die ihnen zugewiesen war, zu Heiligkeit und Verehrung gelangt. Andere meinen, die späteren Könige seien, um die Feinde zu schrecken, in Schlachten mit aufgesetzten Tierköpfen aus Gold und Silber aufgetreten. Wieder andere berichten, einer von den schlau berechnenden Königen habe die Beobachtung gemacht, daß die Ägypter in ihrer Naturanlage launenhaft und zu Wechsel und Umsturz geneigt waren, aber eine unbezwingbare und in ihrer Masse unbeherrschbare Macht darstellten, wenn sie besonnen und gemeinsam handelten; darum habe er einen ständigen Anlaß zu endlosen Streitereien unter ihnen ausgestreut, indem er den Aberglauben der Tierverehrung eingeführt habe. Denn die verschiedenen Tiere, deren Kult er in den verschiedenen Volksgruppen anordnete, seien in ihrem gegenseitigen Verhalten feindlich und kampflustig gewesen, die einen hätten ihrer Natur entsprechend sich die anderen als Nahrung einverleibt; da hätten sich die Menschen für die ihnen zugehörigen Tiere eingesetzt, seien zornig geworden, wenn ihnen Böses geschah, und so unversehens in die Feindseligkeit der Tiere hineingezogen worden und miteinander in Kriegszustand geraten. Heute noch ist Lykopolis (›Wolfsstadt‹) die einzige Stadt in Ägypten, wo man Schafe ißt[3], weil das auch der Wolf tut, der dort als Gott verehrt wird. Zu unserer Zeit haben die Bewohner von Oxyrhynchos[4], weil die von Kynopolis (›Hundestadt‹) den Nasennilhecht essen, einen Hund gefangen, geschlachtet und als Opfertier verzehrt, worauf sie gegeneinander in den Krieg zogen, sich großen Schaden taten und später von den Römern durch Strafmaßnahmen getrennt werden mußten[5].

73. Viele sagen, auf diese Tiere sei die Seele[1] von Typhon selbst aufgeteilt. Dieser Mythos könnte verschlüsselt andeuten, daß die ganze vernunftlose, animalische Natur zum Anteil des bösen Daimon gehört und daß man, um diesen zu besänftigen und milde zu stimmen[2], die Tiere umhegt und verehrt. Wenn aber

ριέπουσι ταῦτα καὶ θεραπεύουσιν. ἂν δὲ πολὺς ἐμ-
πίπτῃ καὶ χαλεπὸς αὐχμὸς ἐπάγων ὑπερβαλλόντως
ἢ νόσους ὀλεθρίους ἢ συμφορὰς ἄλλας παραλό-
γους καὶ ἀλλοκότους, ἔνια τῶν τιμωμένων οἱ ἱερεῖς
ἀπάγοντες ὑπὸ σκότους μετὰ σιωπῆς καὶ ἡσυχίας
ἀπειλοῦσι καὶ δεδίττονται τὸ πρῶτον, ἂν δ' ἐπι- D
μένῃ, καθιερεύουσι καὶ σφάττουσιν, ὡς δή τινα κο-
λασμὸν ὄντα τοῦ δαίμονος τοῦτον ἢ καθαρμὸν
ἄλλως μέγαν ἐπὶ μεγίστοις. καὶ γὰρ ἐν Εἰλειθυίας
πόλει ζῶντας ἀνθρώπους κατεπίμπρασαν, ὡς Μα-
νεθὼς ἱστόρηκε, Τυφωνείους καλοῦντες, καὶ τὴν
τέφραν αὐτῶν λικμῶντες ἠφάνιζον καὶ διέσπειρον.
ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἐδρᾶτο φανερῶς καὶ καθ' ἕνα και-
ρὸν ἐν ταῖς κυνάσιν ἡμέραις· αἱ δὲ τῶν τιμωμένων
ζῴων καθιερεύσεις ἀπόρρητοι καὶ χρόνοις ἀτάκ-
τοις πρὸς τὰ συμπίπτοντα γινόμεναι τοὺς πολλοὺς
λανθάνουσι, πλὴν ὅταν Ἄπιδος ταφὰς ἔχωσι καὶ
τῶν ἄλλων ἀναδεικνύντες ἔνια πάντων παρόντων E
συνεμβάλλωσιν, οἰόμενοι τοῦ Τυφῶνος ἀντιλυπεῖν
καὶ κολούειν τὸ ἡδόμενον. ὁ γὰρ Ἆπις δοκεῖ μετ'
ὀλίγων ἄλλων ἱερὸς εἶναι τοῦ 'Οσίριδος· ἐκείνῳ δὲ
τὰ πλεῖστα προσνέμουσι. κἂν ἀληθὴς ὁ λόγος
οὗτος, σημαίνειν ἡγοῦμαι τὸ ζητούμενον ἐπὶ τῶν
ὁμολογουμένων καὶ κοινὰς ἐχόντων τὰς τιμάς, οἷόν
ἐστιν ἶβις καὶ ἱέραξ καὶ κυνοκέφαλος, αὐτός θ' ὁ
Ἆπις καὶ ὁ Μένδης· οὕτω δὴ γὰρ τὸν ἐν Μένδητι
τράγον καλοῦσι.

74. Λείπεται δὲ δὴ τὸ χρειῶδες καὶ τὸ συμβο-
λικόν, ὧν ἔνια θατέρου, πολλὰ δ' ἀμφοῖν μετέσ-
χηκε. βοῦν μὲν οὖν καὶ πρόβατον καὶ ἰχνεύμονα δῆ-
λον ὅτι χρείας ἕνεκα καὶ ὠφελείας ἐτίμησαν, ὡς F
Λήμνιοι κορύδους τὰ τῶν ἀτταλάβων εὑρίσκοντας
ᾠὰ καὶ κόπτοντας, Θεσσαλοὶ δὲ πελαργούς, ὅτι

eine große, verheerende Dürre eintritt, die in ungewöhnlichem Maße tödliche Krankheiten oder andere Katastrophen herbeiführt, die alle Erwartungen und Vergleiche überschreiten, so führen die Priester einige von den verehrten Tieren beiseite, und in einem dunklen Raum, wo es still und ruhig ist, bedrohen und ängstigen sie diese zunächst; und wenn sie hartnäckig bleiben, opfern und schlachten sie diese, worin sie so etwas wie eine Züchtigung des Daimons sehen oder – das wäre eine andere Erklärung – eine mächtige Reinigungszeremonie in großer Not[3]. Ja, in Eileithyapolis pflegte man sogar Menschen lebendig zu verbrennen, wie Manetho[4] berichtet; man nannte sie »typhonische Menschen« und beseitigte ihre Asche, indem man sie mit einer Getreideschwinge in alle Winde zerstreute. Während dieses Ritual in aller Öffentlichkeit und zu einem bestimmten Zeitpunkt stattfand, an den Hundstagen, geschahen die Schlachtungen der verehrten Tiere insgeheim und zu ungeregelten Zeiten, je nach den Anlässen, und sind deshalb der Allgemeinheit nicht bekannt, abgesehen davon, daß, wenn sie das Begräbnis eines Apis-Stieres begehen, auch einige Exemplare anderer Tiere ausersehen werden, im Beisein der Öffentlichkeit mit ins Grab gelegt zu werden; dabei meint man Typhons Freude über den Tod des Apis durch einen Akt der Vergeltung zu dämpfen. Denn der Apis gilt neben wenigen anderen Tieren als dem Osiris heilig, während die meisten Typhon zugewiesen werden. Wenn diese Darstellung richtig ist, so erhellt sie, meine ich, die erklärungsbedürftige Tatsache bezüglich der Tiere, die einhellige und allgemeine Verehrung genießen[5], wie der Ibis, der Falke und der Pavian, auch der Apis selbst und der Mendes – so nennt man den Bock in Mendes.

74. Was übrig bleibt, sind die Gesichtspunkte des praktischen Nutzens und der Symbolik. Auf manche Tiere trifft nur einer davon zu, auf viele beide. Das Rind, das Schaf und der Ichneumon[1] haben offensichtlich wegen ihrer Nützlichkeit Verehrung erhalten, so wie man auf Lemnos die Lerchen verehrt, die die Eier der Heuschrecken finden und aufpicken[2], und in Thessalien die Stör-

πολλοὺς ὄφεις τῆς γῆς ἀναδιδούσης ἐπιφανέντες ἐξώλεσαν ἅπαντας (δι' ὃ καὶ νόμον ἔθεντο φεύγειν ὅστις ἂν ἀποκτείνῃ πελαργόν)· ἀσπίδα δὲ καὶ γαλῆν καὶ κάνθαρον, εἰκόνας τινὰς ἐν αὐτοῖς ἀμαυρὰς ὥσπερ ἐν σταγόσιν ἡλίου τῆς τῶν θεῶν δυνά- 381
μεως κατιδόντες. τὴν μὲν γὰρ γαλῆν ἔτι πολλοὶ νομίζουσι καὶ λέγουσι κατὰ τὸ οὖς ὀχευομένην, τῷ δὲ στόματι τίκτουσαν, εἴκασμα τῆς τοῦ λόγου γενέσεως εἶναι· τὸ δὲ κανθάρων γένος οὐκ ἔχειν θήλειαν, ἄρρενας δὲ πάντας ἀφιέναι τὸν γόνον εἰς τὴν σφαιροποιουμένην ὕλην, ἣν κυλινδοῦσιν ἀντιβάδην ὠθοῦντες, ὥσπερ δοκεῖ τὸν οὐρανὸν ὁ ἥλιος ἐς τοὐναντίον περιστρέφειν, αὐτὸς ἀπὸ δυσμῶν ἐπὶ τὰς ἀνατολὰς φερόμενος· ἀσπίδα δ' ὡς ἀγήρω καὶ χρωμένην κινήσεσιν ἀνοργάνοις μετ' εὐπετείας καὶ ὑγρότητος ἄστρῳ ἢ … προσείκασαν. B

75. Οὐ μὴν οὐδ' ὁ κροκόδειλος αἰτίας πιθανῆς ἀμοιροῦσαν ἔσχηκε τιμήν, ἀλλὰ μίμημα θεοῦ λέγεται γεγονέναι μόνος μὲν ἄγλωσσος ὢν (φωνῆς γὰρ ὁ θεῖος λόγος ἀπροσδεής ἐστι καὶ

„δι' ἀψόφου
βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγει")·

μόνου δέ φασιν ἐν ὑγρῷ διαιτωμένου τὰς ὄψεις ὑμένα λεῖον καὶ διαφανῆ παρακαλύπτειν ἐκ τοῦ μετώπου κατερχόμενον, ὥστε βλέπειν μὴ βλεπόμενον, ὃ τῷ πρώτῳ θεῷ συμβέβηκεν. ὅπου δ' ἂν ἡ θήλεια τῆς χώρας ἀποτέκῃ, τοῦτο Νείλου πέρας ἐπίσταται τῆς αὐξήσεως γινόμενον. ἐν ὑγρῷ γὰρ οὐ δυνάμεναι, πόρρω δὲ φοβούμεναι τίκτειν, οὕτως ἀκριβῶς προαισθάνονται τὸ μέλλον, ὥστε τῷ ποταμῷ προσελθόντι C
χρῆσθαι λοχευόμεναι καὶ θάλπουσαι, τὰ δ' ᾠὰ ξηρὰ

che, weil sie einmal auftraten, als eine Menge von Schlangen aus der Erde hervorkrochen, und diese sämtlich vertilgten, weshalb man sogar ein Gesetz erließ, wer einen Storch töte, solle mit Verbannung belegt werden. Andererseits verehren die Ägypter die Kobra, das Wiesel und den Mistkäfer, weil sie in ihnen undeutliche Bilder von der Wirksamkeit der Götter erkannten, so wie man in Regentropfen Bilder der Sonne sieht. Vom Wiesel[3] glauben und sagen viele noch immer, daß es durch das Ohr begattet werde und aus dem Mund gebäre und damit ein Gleichnis für die Entstehung des Logos sei. Die Gattung der Mistkäfer[4] habe keine Weibchen, sie seien alle männlich und entließen ihren Samen in das zu einer Kugel geformte Material, welche sie rollen, indem sie rückwärts gehend dagegen stoßen, ebenso wie scheinbar die Sonne den Himmel entgegengesetzt zu ihrem eigenen Lauf kreisen läßt, welcher von Westen nach Osten geht. Die Kobra[5], die nicht altert und sich ohne Gliedmaßen rasch und geschmeidig bewegt, verglichen sie mit einem Stern oder ...

75. Das Krokodil genießt ebenfalls eine Verehrung, für die es nicht an einleuchtenden Gründen fehlt. Es wird als ein Gleichnis für Gott betrachtet, weil es das einzige Tier ohne Zunge ist; denn der göttliche Logos bedarf keiner Stimme;

»auf lautlosem Pfad
geht er einher und lenkt das Sterbliche nach dem Recht.«[1]

Ferner sagt man, daß es das einzige Wassertier ist, dessen Augen von einem glatten durchscheinenden Häutchen bedeckt werden, das sich von der Stirn herabsenkt, so daß es sehen kann, ohne gesehen zu werden[2], was eine Eigenschaft des ersten Gottes ist. Ferner: An der Stelle des Landes, wo das Weibchen seine Eier legt, ist, wie es weiß, die Grenze, bis zu der der Nil ansteigt. Im Wasser können sie die Eier nicht ablegen, am Lande scheuen sie sich; und sie spüren das Bevorstehende so genau, daß sie das Herankommen des Flusses beim Legen und beim Brüten ausnützen

καὶ ἄβρεκτα φυλάσσειν. ἑξήκοντα δὲ τίκτουσι καὶ τοσαύταις ἡμέραις ἐκλέπουσι καὶ τοσούτους ζῶσιν ἐνιαυτοὺς οἱ μακρότατον ζῶντες, ὃ τῶν μέτρων πρῶτόν ἐστι τοῖς περὶ τὰ οὐράνια πραγματευομένοις. – ἀλλὰ μὴν τῶν δι᾽ ἀμφότερα τιμωμένων περὶ μὲν τοῦ κυνὸς εἴρηται πρόσθεν· ἡ δ᾽ ἶβις ἀποκτείνουσα μὲν τὰ θανατηφόρα τῶν ἑρπετῶν ἐδίδαξε πρώτη κενώματος ἰατρικοῦ χρείαν κατιδόντας οὕτω κλυζομένην καὶ καθαιρομένην ὑφ᾽ ἑαυτῆς, οἱ δὲ νομιμώτατοι τῶν D
ἱερέων καθάρσιον ὕδωρ ἁγνιζόμενοι λαμβάνουσιν, ὅθεν ἶβις πέπωκεν· οὐ πίνει γὰρ ἢ νοσῶδες ἢ πεφαρμαγμένον οὐδὲ πρόσεισι. τῇ δὲ τῶν ποδῶν διαβάσει πρὸς ἀλλήλους καὶ τὸ ῥύγχος ἰσόπλευρον ποιεῖ τρίγωνον, ἔτι δ᾽ ἡ τῶν μελάνων πτερῶν περὶ τὰ λευκὰ ποικιλία καὶ μῖξις ἐμφαίνει σελήνην ἀμφίκυρτον.

Οὐ δεῖ δὲ θαυμάζειν, εἰ γλίσχρας ὁμοιότητας οὕτως ἠγάπησαν Αἰγύπτιοι· καὶ γὰρ καὶ Ἕλληνες ἔν τε γραπτοῖς ἔν τε πλαστοῖς εἰκάσμασι θεῶν ἐχρήσαντο πολλοῖς τοιούτοις. οἷον ἐν Κρήτῃ Διὸς ἦν ἄγαλμα μὴ ἔχον ὦτα· τῷ γὰρ ἄρχοντι καὶ κυρίῳ πάντων οὐδενὸς ἀκούειν προσήκει. τῷ δὲ τῆς E
Ἀθηνᾶς τὸν δράκοντα Φειδίας παρέθηκε, τῷ δὲ τῆς Ἀφροδίτης ἐν Ἤλιδι τὴν χελώνην, ὡς τὰς μὲν παρθένους φυλακῆς δεομένας, ταῖς δὲ γαμεταῖς οἰκουρίαν καὶ σιωπὴν πρέπουσαν. ἡ δὲ τοῦ Ποσειδῶνος τρίαινα σύμβολόν ἐστι τῆς τρίτης χώρας, ἣν θάλαττα κατέχει μετὰ τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν ἀέρα τεταγμένη· διὸ καὶ τὴν Ἀμφιτρίτην καὶ τοὺς Τρίτωνας οὕτως ὠνόμασαν. οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ ἀριθμοὺς καὶ σχήματα θεῶν ἐκόσμησαν προσηγορίαις. τὸ μὲν γὰρ ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐκάλουν Ἀθηνᾶν κορυφαγενῆ καὶ τριτογένειαν, ὅτι τρισὶ καθέτοις F
ἀπὸ τῶν τριῶν γωνιῶν ἀγομέναις διαιρεῖται· τὸ δ᾽

können, die Eier aber trocken und unbenetzt bleiben[3]. Sie legen 60 Eier, die Jungen schlüpfen in ebenso vielen Tagen, und sie leben im Höchstfall ebenso viele Jahre; und das ist für Fachleute der Himmelskunde das grundlegende Maß[4]. – Was die Tiere betrifft, die aus beiden Gründen verehrt werden, so ist über den Hund schon vorher gesprochen worden[5]. Der Ibis, der giftige Reptilien tötet, hat zuerst die Verwendung medizinischer Abführmittel gelehrt, weil man sah, daß er sich auf diese Weise aus eigener Kraft ausspülte und reinigte. Besonders gewissenhafte Priester holen das Wasser für ihre Reinigungszeremonien von den Orten, wo ein Ibis getrunken hat; denn er trinkt nichts Gesundheitsschädliches oder Vergiftetes und kommt nicht einmal in seine Nähe. Mit der Stellung seiner gespreizten Beine zueinander und zum Schnabel macht er ein gleichseitiges Deieck. Ferner erinnert das Muster der Anordnung der schwarzen Federn um die weißen herum an den bikonvexen Mond[6].

Man sollte sich nicht wundern, daß die Ägypter von weit hergeholten Gleichnissen so sehr angetan gewesen sind. Denn auch die Griechen haben in gemalten und plastischen Götterbildern solche Mittel oft angewendet. Zum Beispiel gab es in Kreta eine Statue des Zeus ohne Ohren; denn dem Herrscher und Herrn von allem ziemt es, auf niemand zu hören. Dem Standbild der Athena[7] gab Phidias die Schlange zur Seite und dem der Aphrodite in Elis die Schildkröte, um anzudeuten, daß Jungfrauen der Bewahrung bedürfen, den verheirateten Frauen aber Häuslichkeit und Schweigen ziemt. Der Dreizack Poseidons ist ein Symbol des dritten Bereiches, welchen das Meer einnimmt, das seinen Platz nach Himmel und Luft hat. Daher haben auch Amphitrite und die Tritonen[8] ihren Namen. Die Pythagoreer haben sogar Zahlen und geometrische Figuren mit den Namen von Göttern ausgezeichnet[9]. Das gleichseitige Dreieck nannten sie »Athena, die hauptgeborene und drittgeborene«, weil das Dreieck von den drei Senkrechten, die von den Ecken aus gefällt werden, in gleiche Teile geteilt wird[10]. Die Eins nannten sie

ἓν Ἀπόλλωνα πλήθους ἀποφάσει καὶ δι' ἁπλότητα τῆς μονάδος· Ἔριν δὲ τὴν δυάδα καὶ Τόλμαν, Δίκην δὲ τὴν τριάδα· τοῦ γὰρ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι κατ' ἔλλειψιν καὶ ὑπερβολὴν ὄντος ἰσότητι τὸ δίκαιον ἐν μέσῳ γέγονεν. ἡ δὲ καλουμένη τετρακτύς, τὰ ἓξ καὶ τριάκοντα, μέγιστος ἦν ὅρκος, 382
ὡς τεθρύληται, καὶ Κόσμος ὠνόμασται, τεσσάρων μὲν ἀρτίων τῶν πρώτων, τεσσάρων δὲ τῶν περισσῶν εἰς ταὐτὸ συντιθεμένων ἀποτελούμενος.

76. Εἴπερ οὖν οἱ δοκιμώτατοι τῶν φιλοσόφων οὐδ' ἐν ἀψύχοις καὶ ἀσωμάτοις πράγμασιν αἴνιγμα τοῦ θείου κατιδόντες ἠξίουν ἀμελεῖν οὐδὲν οὐδ' ἀτιμάζειν, ἔτι μᾶλλον, οἶμαι, τὰς ἐν αἰσθανομέναις καὶ ψυχὴν ἐχούσαις καὶ πάθος καὶ ἦθος φύσεσιν ἰδιότητας κατὰ τὸ ἦθος ἀγαπητέον, οὐ ταῦτα τιμῶντας, ἀλλὰ διὰ τούτων τὸ θεῖον, ὡς ἐναργεστέρων ἐσόπτρων καὶ φύσει γεγονότων. δεῖ δ' ἕκαστον τούτων ὡς ὄργανον ἢ

„τέχνην ἀεὶ τοῦ πάντα κοσμοῦντος θεοῦ B
καλῶς"

νομίζειν, ἀξιοῦν τε μηδὲν ἄψυχον ἐμψύχου μηδ' ἀναίσθητον αἰσθανομένου κρεῖττον εἶναι, μηδ' ἂν τὸν σύμπαντά τις χρυσὸν ὁμοῦ καὶ σμάραγδον εἰς ταὐτὸ συμφορήσῃ. οὐκ ἐν χροιαῖς γὰρ οὐδ' ἐν σχήμασιν οὐδ' ἐν λειότησιν ἐγγίνεται τὸ θεῖον, ἀλλ' ἀτιμοτέραν ἔχει νεκρῶν μοῖραν, ὅσα μὴ μετέσχε μηδὲ μετέχειν τοῦ ζῆν πέφυκεν· ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὑτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις κάλλους τ' ἔσπακεν ἀπορροὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος, „ὅτῳ κυβερνᾶται τὸ σύμπαν" καθ' Ἡράκλειτον. ὅθεν οὐ χεῖρον ἐν τούτοις εἰκάζεται τὸ θεῖον ἢ χαλκοῖς καὶ

»Apollon« wegen der Negation der Vielheit und der Einfachheit der Einheit[11]. »Streit« und »Verwegenheit« nannten sie die Zweiheit, »Recht« die Dreiheit, denn da Unrechttun und Unrechtleiden in einem Zuwenig und Zuviel besteht, liegt das Gerechte kraft Gleichheit in der Mitte[12]. Die sogenannte Tetraktys (›Vierheit‹), die Zahl 36, war bekanntlich der höchste Eid, und sie heißt »Kosmos«, weil sie durch Zusammenfügung der vier ersten geraden und der vier ersten ungeraden Zahlen entsteht[13].

76. Wenn nun die angesehensten Philosophen sogar in seelen- und stofflosen Dingen eine Verschlüsselung des Göttlichen gesehen haben und verlangten, keine davon unbeachtet und ungeehrt zu lassen, so muß man, meine ich, bei solchen Wesen, die Empfindungsfähigkeit und Seele, Gefühlsregungen und Charakter haben, ihre besonderen Eigenarten noch höher würdigen, je nach ihrem Charakter. Man verehrt dann nicht sie selbst, sondern durch sie das Göttliche, insofern sie für dieses besonders klare, von der Natur geschaffene Spiegel sind. Ein jedes muß man ansehen als ein Werkzeug und

> »des Gottes Werk, der stets in schöner Ordnung schafft
> ein jedes Ding«[1],

und man soll es zur Regel machen, daß nichts Unbeseeltes über dem Beseelten steht, nichts Empfindungsloses über dem Empfindenden, selbst wenn man alles Gold und alle Smaragde der Welt zusammentrüge. Nicht in Farben, Formen und feinem Schliff liegt das Göttliche, sondern alles, was am Leben nicht teilhat und teilzuhaben nicht befähigt ist, steht an Rang und Würde noch unter Kadavern; ein Wesen aber, das lebt und schaut und aus sich selbst den Ursprung der Bewegung hat und Eigenes und Fremdes unterscheidet[2] – dieses Wesen hat einen Ausfluß und Anteil von der Schönheit des Denkenden in sich aufgenommen, »von dem das Weltall gelenkt wird«, wie Heraklit[3] sagt. Darum ist in diesen das Göttliche nicht schlechter abgebildet als in bronzenen und

λιθίνοις δημιουργήμασιν, ἃ φθορὰς μὲν ὁμοίως δέχε- C
ται καὶ ἐπιχρώσεις, αἰσθήσεως δὲ πάσης φύσει καὶ συνέσεως ἐστέρηται.

Περὶ μὲν οὖν τῶν τιμωμένων ζῴων ταῦτα δοκιμάζω μάλιστα τῶν λεγομένων· 77. στολαὶ δ' αἱ μὲν Ἴσιδος ποικίλαι ταῖς βαφαῖς· περὶ γὰρ ὕλην ἡ δύναμις αὐτῆς πάντα γινομένην καὶ δεχομένην, φῶς σκότος, ἡμέραν νύκτα, πῦρ ὕδωρ, ζωὴν θάνατον, ἀρχὴν τελευτήν· ἡ δ' Ὀσίριδος οὐκ ἔχει σκιὰν οὐδὲ ποικιλμόν, ἀλλ' ἓν ἁπλοῦν τὸ φωτοειδές· ἄκρατον γὰρ ἡ ἀρχὴ καὶ ἀμιγὲς τὸ πρῶτον καὶ νοητόν. ὅθεν ἅπαξ ταύτην ἀναλα-
βόντες ἀποτίθενται καὶ φυλάττουσιν ἀόρατον καὶ D
ἄψαυστον, ταῖς δ' Ἰσιακαῖς χρῶνται πολλάκις. ἐν χρήσει γὰρ τὰ αἰσθητὰ καὶ πρόχειρα ὄντα πολλὰς ἀναπτύξεις καὶ θέας αὐτῶν ἄλλοτ' ἄλλως ἀμειβομένων δίδωσιν· ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἁγίου νόησις ὥσπερ ἀστραπὴ διαλάμψασα τῆς ψυχῆς ἅπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προσιδεῖν παρέσχε. διὸ καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης „ἐποπτικὸν" τοῦτο τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας καλοῦσιν, ὡς οἱ τὰ δοξαστὰ καὶ μικτὰ καὶ παντοδαπὰ ταῦτα παραμειψάμενοι τῷ λόγῳ πρὸς τὸ πρῶτον ἐκεῖνο καὶ ἁπλοῦν καὶ
ἄυλον ἐξάλλονται, καὶ θιγόντες ἄλλως τῆς περὶ E
αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας, οἷον ἐν τελετῇ τέλος ἔχειν φιλοσοφίας νομίζουσι.

78. Καὶ τοῦθ' ὅπερ οἱ νῦν ἱερεῖς ἀφοσιούμενοι καὶ παρακαλυπτόμενοι μετ' εὐλαβείας ὑποδηλοῦσιν, ὡς ὁ θεὸς οὗτος ἄρχει καὶ βασιλεύει τῶν τεθνηκότων, οὐχ ἕτερος ὢν τοῦ καλουμένου παρ' Ἕλλησιν Ἅιδου καὶ Πλούτωνος, ἀγνοούμενον ὅπως ἀληθές ἐστι, διαταράττει τοὺς πολλούς, ὑπονοοῦντας ἐν γῇ καὶ ὑπὸ γῆν τὸν ἱερὸν καὶ ὅσιον ὡς

steinernen Kunstwerken, welche zwar ebenso feine Mischungen und Tönungen der Farbe aufweisen können[4], aber ihrer Natur nach jeglicher Empfindung und Denkkraft entbehren.

Dies sind die Meinungen über die Tierverehrung, denen ich am meisten beipflichte. **77.** Aber kommen wir jetzt zu den kultischen Gewändern: Die der Isis sind buntgefärbt, denn ihr Machtbereich ist die Materie[1], die zu allem wird und alles aufnimmt, Licht und Dunkel, Tag und Nacht, Feuer und Wasser, Leben und Tod, Anfang und Ende. Das Gewand des Osiris aber kennt keine Abschattung und keine Variation, sondern allein die einfache Farbe des Lichtes; denn der Ursprung ist etwas Lauteres, das Erste und Intelligible ist rein und unvermischt. Aus diesem Grund legt man die Osiris-Gewänder nur einmal an, dann verwahrt man sie und trifft Vorkehrungen, daß sie nicht gesehen und berührt werden[2]; die Isis-Gewänder dagegen werden immer wieder gebraucht. Denn so ist es auch mit dem Wahrnehmbaren, für uns Verfügbaren: Während es in Gebrauch ist, bietet es sich für viele Entfaltungen und Ansichten an, die immer wieder wechseln; dagegen ist das Denken des Intelligiblen, Reinen und Heiligen wie ein Blitz, der die Seele durchstrahlt und in einem einzigen Zeitpunkt Berührung und Anblick erlaubt. Darum nennen Platon und Aristoteles diesen Teil der Philosophie den der »Schau«, weil man, wenn man an dem Bereich des Meinens, der Mischung, der Vielfalt vorbei ist, einen Sprung tut zu jenem Ersten, Einfachen und Materielosen; man berührt in einer ganz anderen Weise die reine Wahrheit dieses Bereiches und ist überzeugt, wie bei einer Mysterienweihe die letzte Erfüllung der Philosophie erreicht zu haben[3].

78. Die Priester unserer Zeit deuten in Erfüllung ihrer Pflicht und nur verschleiert mit frommer Zurückhaltung die Lehre an, daß dieser Gott als König über die Toten herrsche und kein anderer sei als der, der bei den Griechen Hades und Pluton heißt[1]. Es bleibt unverstanden, in welcher Weise das wahr sei, und so beunruhigt es die meisten; man stellt sich vor, daß die Wohnung des heiligen und wahrhaft frommen Osiris in und unter der

ἀληθῶς Ὄσιριν οἰκεῖν, ὅπου τὰ σώματα κρύπτεται τῶν τέλος ἔχειν δοκούντων. ὁ δ' ἐστὶ μὲν αὐτὸς ἀπωτάτω τῆς γῆς ἄχραντος καὶ ἀμίαντος καὶ καθαρὸς F
οὐσίας ἁπάσης φθορὰν δεχομένης καὶ θάνατον, ἀνθρώπων δὲ ψυχαῖς ἐνταυθοῖ μὲν ὑπὸ σωμάτων καὶ παθῶν περιεχομέναις οὐκ ἔστι μετουσία τοῦ θεοῦ πλὴν ὅσον ὀνείρατος ἀμαυροῦ θιγεῖν νοήσει διὰ φιλοσοφίας· ὅταν δ' ἀπολυθεῖσαι μεταστῶσιν εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθὲς καὶ ἁγνόν, 383
οὗτος αὐταῖς ἡγεμών ἐστι καὶ βασιλεὺς ὁ θεὸς ἐξηρτημέναις ὡς ἂν ἀπ' αὐτοῦ καὶ θεωμέναις ἀπλήστως καὶ ποθούσαις τὸ μὴ φατὸν μηδὲ ῥητὸν ἀνθρώποις κάλλος. οὗ τὴν Ἶσιν ὁ παλαιὸς ἀποφαίνει λόγος ἐρῶσαν ἀεὶ καὶ διώκουσαν καὶ συνοῦσαν ἀναπιμπλάναι τὰ ἐνταῦθα πάντων καλῶν καὶ ἀγαθῶν, ὅσα γενέσεως μετέσχηκε.

Ταῦτα μὲν οὖν οὕτως ἔχει τὸν μάλιστα θεοῖς πρέποντα λόγον· **79.** εἰ δὲ δεῖ καὶ περὶ τῶν θυμιωμένων ἡμέρας ἑκάστης εἰπεῖν, ὥσπερ ὑπεσχόμην, ἐκεῖνο διανοηθείη τις ἂν πρότερον, ὡς ἀεὶ μὲν οἱ ἄνδρες ἐν σπουδῇ μεγίστῃ τίθενται τὰ πρὸς ὑγίειαν ἐπιτηδεύματα, μάλιστα δὲ ταῖς ἱερουργίαις καὶ ταῖς B
ἁγνείαις καὶ διαίταις οὐχ ἧττον ἔνεστι τουτουὶ τοῦ ὁσίου τὸ ὑγιεινόν. οὐ γὰρ ᾤοντο καλῶς ἔχειν οὔτε σώμασιν οὔτε ψυχαῖς ὑπούλοις καὶ νοσώδεσι θεραπεύειν τὸ καθαρὸν καὶ ἀβλαβὲς πάντῃ καὶ ἀμίαντον. ἐπεὶ τοίνυν ὁ ἀήρ, ᾧ πλεῖστα χρώμεθα καὶ σύνεσμεν, οὐκ ἀεὶ τὴν αὐτὴν ἔχει διάθεσιν καὶ κρᾶσιν, ἀλλὰ νύκτωρ πυκνοῦται καὶ πιέζει τὸ σῶμα καὶ συνάγει τὴν ψυχὴν εἰς τὸ δύσθυμον καὶ πεφροντικὸς οἷον ἀχλυώδη γινομένην καὶ βαρεῖαν, ἀναστάντες εὐθὺς ἐπιθυμιῶσι ῥητίνην, θεραπεύοντες καὶ καθαίροντες τὸν ἀέρα τῇ διακρίσει καὶ τὸ σύμφυτον τῷ σώματι C
πνεῦμα μεμαρασμένον ἀναρριπίζοντες, ἐχούσης τι

Erde sei, dort wo die Körper derer bestattet werden, von denen man meint, sie hätten ihr Ende gefunden. Aber in Wirklichkeit ist Osiris weit weg von der Erde, unberührt, unbefleckt und rein von jeder Substanz, die Verfall und Tod ausgesetzt ist. Menschliche Seelen, die hier bei uns in Körper und Leidenschaften eingeschlossen sind, haben keine Gemeinschaft mit dem Gott, außer daß sie ein undeutliches Traumbild von ihm erfassen durch Denken mit Hilfe der Philosophie. Aber wenn sie, vom Körper gelöst, hinübergehen zum Unsichtbaren (*aeidés*), Unanschaubaren, Leidlosen, Reinen, dann ist dieser Gott ihnen Führer und König; sie hängen gleichsam an ihm, sie schauen und ersehnen ohne Sättigung die für Menschen unaussprechliche, nicht mitteilbare Schönheit. Nach ihm, so besagt die alte Lehre, begehrt Isis stets in Liebe, sie eilt ihm nach, vereinigt sich mit ihm und erfüllt hier bei uns alles, was am Werden teilhat, mit lauter Schönem und Gutem.

Dies ist die Erklärung, die der Würde der Götter am ehesten entspricht. **79.** Wenn ich sodann[1], wie angekündigt, auch über die täglichen Räucherungen sprechen soll, so sollte man zuvor daran denken, daß die ägyptischen Priester stets größten Wert auf gesundheitsfördernde Maßnahmen legen[2]. Insbesondere ihre Rituale, ihr Fasten und ihre Ernährungsweise besitzen nicht weniger gesundheitlichen Wert als religiösen, wie er oben dargelegt ist. Sie waren der Meinung, daß weder Körper noch Seele mit einer Krankheit, verborgen oder offen, behaftet sein sollten, wenn man dem Reinen, in jeder Hinsicht Heilen und Unbefleckten Verehrung darbringe. Da nun die Luft, die wir ständig brauchen und um uns haben, nicht immer in demselben Zustand und Mischungsverhältnis ist, sondern nachts dichter wird, auf den Körper drückt und die Seele zusammenzieht, daß sie niedergeschlagen und sorgenvoll wird, gleichsam trüb und schwer, räuchern sie gleich beim Aufstehen mit Harz; durch seine auflockernde Wirkung verbessern und reinigen sie die Luft und rütteln das dem Körper einwohnende Pneuma[3] aus seiner Erschlaffung auf;

τῆς ὀσμῆς σφοδρὸν καὶ καταπληκτικόν. – αὖθις δὲ μεσημβρίας αἰσθανόμενοι σφόδρα πολλὴν καὶ βαρεῖαν ἀναθυμίασιν ἀπὸ γῆς ἕλκοντα βίᾳ τὸν ἥλιον καὶ καταμιγνύοντα τῷ ἀέρι, τὴν σμύρναν ἐπιθυμιῶσι· διαλύει γὰρ ἡ θερμότης καὶ σκίδνησι τὸ συνιστάμενον ἐν τῷ περιέχοντι θολερὸν καὶ ἰλυῶδες. καὶ γὰρ οἱ ἰατροὶ πρὸς τὰ λοιμικὰ πάθη βοηθεῖν δοκοῦσι φλόγα πολλὴν ποιοῦντες ὡς λεπτύνουσαν τὸν ἀέρα· λεπτύνει δὲ βέλτιον, ἐὰν εὐώδη ξύλα καίωσιν, οἷα κυπαρίττου καὶ ἀρκεύθου καὶ πεύκης. Ἄκρωνα D γοῦν τὸν ἰατρὸν ἐν Ἀθήναις ὑπὸ τὸν μέγαν λοιμὸν εὐδοκιμῆσαι λέγουσι πῦρ κελεύοντα παρακαίειν τοῖς νοσοῦσιν· ὤνησε γὰρ οὐκ ὀλίγους. Ἀριστοτέλης δέ φησι καὶ μύρων καὶ ἀνθέων καὶ λειμώνων εὐώδεις ἀποπνοίας οὐκ ἔλαττον ἔχειν τοῦ πρὸς ἡδονὴν τὸ πρὸς ὑγίειαν, ψυχρὸν ὄντα φύσει καὶ παγετώδη τὸν ἐγκέφαλον ἠρέμα τῇ θερμότητι καὶ λειότητι διαχεούσας. εἰ δὲ καὶ τὴν σμύρναν παρ' Αἰγυπτίοις βὰλ καλοῦσιν, ἐξερμηνευθὲν δὲ τοῦτο μάλιστα φράζει ‚τῆς ληρήσεως ἐκσκορπισμόν', ἔστιν ἣν καὶ τοῦτο μαρτυρίαν τῷ λόγῳ τῆς αἰτίας δίδωσιν. E

80. Τὸ δὲ κῦφι μῖγμα μὲν ἑκκαίδεκα μνῶν συντιθεμένων ἐστί, μέλιτος καὶ οἴνου καὶ σταφίδος καὶ κυπέρου ῥητίνης τε καὶ σμύρνης καὶ ἀσπαλάθου καὶ σεσέλεως, ἔτι δὲ σχίνου τε καὶ ἀσφάλτου καὶ θρύου καὶ λαπάθου, πρὸς δὲ τούτοις ἀρκευθίδων ἀμφοῖν (ὧν τὴν μὲν μείζονα, τὴν δ' ἐλάττονα καλοῦσι) καὶ καρδαμώμου καὶ καλάμου. συντίθενται δ' οὐχ ὅπως ἔτυχεν, ἀλλὰ γραμμάτων ἱερῶν τοῖς μυρεψοῖς, ὅταν ταῦτα μιγνύωσιν, ἀναγιγνωσκομένων. τὸν δ' ἀριθμόν, εἰ καὶ πάνυ δοκεῖ τετράγωνος ἀπὸ τετραγώνου καὶ μόνος ἔχων τῶν ἴσων ἰσάκις ἀριθμῶν τῷ χωρίῳ τὴν περίμετρον ἴσην ἀγαπᾶσθαι προσηκόντως, ἐ- F λάχιστα ῥητέον εἴς γε τοῦτο συνεργεῖν, ἀλλὰ τὰ πλεῖ-

denn der Geruch von Harz hat etwas Aggressives, Stechendes. – Am Mittag dann, wenn man spürt, daß die Sonne mit Gewalt sehr viel schwere Ausdünstungen aus der Erde emporzieht und mit der Luft vermischt, räuchern sie mit Myrrhe; denn ihre Wärme löst und zerstreut das Feuchte, Schlammige, das sich in der Atmosphäre kondensiert. Auch die Ärzte, so hört man, gehen gegen seuchenartige Krankheiten vor, indem sie hell brennendes Feuer entzünden, weil es die Luft verdünnt, und die Verdünnung ist noch wirksamer, wenn duftende Hölzer verbrannt werden wie Zypresse, Wacholder und Kiefer. Der Arzt Akron soll in Athen zur Zeit der großen Pest[4] berühmt geworden sein, weil er neben den Kranken Feuer anzünden ließ; das hat nicht wenigen geholfen. Aristoteles[5] sagt, die Düfte, die von Duftsalben, Blumen und Wiesen aufsteigen, trügen nicht weniger zur Gesundheit bei als zum Vergnügen; sie wirkten auf das Gehirn, das von Natur kalt und verfestigt sei, mit ihrer Wärme und Glätte als sanfte Auflockerung. Wenn die Myrrhe bei den Ägyptern *bal* heißt, was übersetzt etwa ›Zerstreuung des Geschwätzes‹ bedeutet[6], so liefert auch das eine gewisse Bestätigung unserer Ursachenerklärung.

80. Das Kyphi ist eine Mischung. Es wird aus 16 Pfunden zusammengesetzt[1]: Honig, Wein, Rosinen, Cypergras, dann Harz, Myrrhe, persisches Manna und Zirmet, ferner Mastix, Erdpech, Binsen und Ampfer, dazu Wacholderbeeren von beiden Arten (die eine nennt man die größere, die andere die kleine), Kardamom und Kalmus. Die Mischung wird nicht ohne Zeremoniell zubereitet, sondern den Salbenbereitern werden beim Mischen heilige Schriften vorgelesen. Der Zahl 16 mag besondere Hochschätzung gebühren, weil sie das Quadrat einer Quadratzahl ist und von den Gleich-mal-Gleich-Zahlen die einzige, deren Umfang der Fläche gleich ist[2]; doch muß man sagen, daß sie hier kaum zur Wirkung beiträgt. Vielmehr haben die meisten der In-

στα τῶν συλλαμβανομένων ἀρωματικὰς ἔχοντα δυνάμεις γλυκὺ πνεῦμα καὶ χρηστὴν μεθίησιν ἀναθυμίασιν, ὑφ' ἧς ὅ τ' ἀὴρ τρεπόμενος καὶ τὸ σῶμα διὰ τῆς πνοῆς κινούμενον λείως καὶ προσηνῶς ὕπνου τε κρᾶσιν ἐπαγωγὸν ἴσχει καὶ τὰ λυπηρὰ καὶ σύντονα τῶν μεθημερινῶν φροντίδων ἄνευ μέθης οἷον ἅμματα χαλᾷ καὶ διαλύει· καὶ τὸ φανταστικὸν
καὶ δεκτικὸν ὀνείρων μόριον ὥσπερ κάτοπτρον 384
ἀπολεαίνει καὶ ποιεῖ καθαρώτερον, οὐδὲν ἧττον ἢ τὰ κρούματα τῆς λύρας, οἷς ἐχρῶντο πρὸ τῶν ὕπνων οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ ἐμπαθὲς καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς ἐξεπᾴδοντες οὕτω καὶ θεραπεύοντες. τὰ γὰρ ὀσφραντὰ πολλάκις μὲν τὴν αἴσθησιν ἀπολείπουσαν ἀνακαλεῖται, πολλάκις δὲ πάλιν ἀμβλύνει καὶ κατηρεμίζει διαχεομένων ἐν τῷ σώματι τῶν ἀνωμαλοτήτων ὑπὸ λειότητος· ὥσπερ ἔνιοι τῶν ἰατρῶν τὸν ὕπνον ἐγγίνεσθαι λέγουσιν, ὅταν ἡ τῆς τροφῆς ἀναθυμίασις οἷον ἕρπουσα λείως περὶ τὰ σπλάγχνα καὶ ψηλαφῶσα ποιῇ τινα γαργαλισμόν. τῷ δὲ κῦφι χρῶν-
ται καὶ πόματι καὶ χρίματι· πινόμενον γὰρ δοκεῖ τὰ B
ἐντὸς καθαίρειν, τῶν δ' ἐκτὸς χρῖμα μαλακτικόν. ἄνευ δὲ τούτων ῥητίνη μέν ἐστιν ἔργον ἡλίου καὶ σμύρνα πρὸς τὴν εἵλην τῶν φυτῶν ἐκδακρυόντων· τῶν δὲ τὸ κῦφι συντιθέντων ἔστιν ἃ νυκτὶ χαίρει μᾶλλον, ὥσπερ ὅσα πνεύμασι ψυχροῖς καὶ σκιαῖς καὶ δρόσοις καὶ ὑγρότησι τρέφεσθαι πέφυκεν· ἐπεὶ τὸ τῆς ἡμέρας φῶς ἓν μέν ἐστι καὶ ἁπλοῦν, καὶ τὸν ἥλιον ὁ Πίνδαρος ὁρᾶσθαί φησιν „ἐρήμης δι' αἰθέρος", ὁ δὲ νυκτερινὸς ἀὴρ κρᾶμα καὶ σύμμιγμα πολλῶν γέγονε φώτων καὶ δυνάμεων οἷον σπερμάτων εἰς ἓν ἀπὸ παντὸς ἄστρου καταρρεόντων. εἰκότως οὖν
ἐκεῖνα μὲν ὡς ἁπλᾶ καὶ ἀφ' ἡλίου τὴν γένεσιν ἔχοντα C
δι' ἡμέρας, ταῦτα δ' ὡς μικτὰ καὶ παντοδαπὰ ταῖς ποιότησιν ἀρχομένης νυκτὸς ἐπιθυμιῶσι.

gredienzien aromatische Eigenschaften, sie senden süßen Duft und wohltuende Ausdünstung aus, wodurch die Luft sich verändert und der Körper, vom Hauch ebenmäßig und sanft bewegt, einen Zustand annimmt, der den Schlaf befördert, den Schmerz und die Anspannung der Tagessorgen wie drückende Schnüre lockert und löst, ohne trunken zu machen. Den Teil der Seele, der Eindrücke und Traumgesichte aufnimmt, macht der Duft des Kyphi wie einen Spiegel glatter und reiner, ebensogut wie die auf einer Lyra angeschlagenen Töne, welche die Pythagoreer vor dem Schlafengehen anwendeten, um so das Leidenschaftlich-Vernunftlose in der Seele wegzubannen und zu lindern. Die Geruchswahrnehmung kann nämlich manchmal die Sinne beleben, wenn sie zu schwinden drohen, manchmal aber umgekehrt trüben und zur Ruhe bringen, weil die Ungleichmäßigkeiten im Körper von der Glätte aufgelöst werden. So erklären ja manche Ärzte, daß der Schlaf eintritt, wenn aus der Nahrung Dunst aufsteigt und sich um die inneren Organe herum gleichsam einschleicht, sie sanft umströmt und streichelt. – Man gebraucht das Kyphi auch als Getränk und als Salbe. Getrunken soll es das Innere reinigen, das Äußere als Salbe schmiegsam machen. – Abgesehen davon sei bemerkt, daß Harz und Myrrhe das Werk der Sonne sind, weil Pflanzen diese Stoffe in der Sonnenhitze ausschwitzen; von denen aber, die zusammen das Kyphi bilden, lieben manche mehr die Nacht, so diejenigen, die kühlen Winden, Schatten, Tau und Feuchtigkeit ihr natürliches Gedeihen verdanken. Denn das Tageslicht ist eines und einfach, und Pindar[3] sagt von der Sonne, man sehe sie »durch den leeren Äther«; die Nachtluft dagegen ist eine Mischung und Verbindung vieler Lichter und Kräfte, gleichsam Samen, die von jedem Stern herabströmen und in eins verschmelzen. So ist es verständlich, daß die Ägypter die ersteren Räuchermittel, die einfach sind und unter dem Einfluß der Sonne entstehen, am Tage benutzen, aber die letzteren, die in ihren Eigenschaften aus vielen Quellen gemischt sind, zu Beginn der Nacht.

ANHANG

ZUR TEXTGESTALTUNG

Allgemeines

Die Lesarten werden mit Rücksicht auf die Grundsätze der Tusculum-Bibliothek nicht in einem ausführlichen Apparat verzeichnet; dafür sei auf die kritischen Ausgaben hingewiesen. Die folgenden kritischen Anmerkungen enthalten nur die Stellen, wo der Text gegen die Überlieferung durch Emendation verändert ist, nicht die, wo der Herausgeber aus Varianten zu wählen hat. (Hinweise sind allerdings gegeben, wenn eine Variante in den Text genommen ist, die wahrscheinlich auf Konjektur eines Schreibers oder Korrektors beruht; ferner bei ausgedehnteren Doppelfassungen.) Die Namen der Urheber von Emendationen sind in der Regel abgekürzt; wo zwei verbunden sind, ist der Vorschlag des ersten vom zweiten abgeändert worden. (Einige Emendationen von Otto Regenbogen sind aufgenommen worden, die sich in einem Exemplar der Teubner-Ausgabe aus seinem Nachlaß fanden.) Die Lesarten der Handschriften werden nicht einzeln, sondern in vereinfachter Form summarisch angeführt. Im Text selbst sind keine kritischen Zeichen (Cruces oder Klammern) benutzt. An strittigen Stellen wird ein verständlicher Text gedruckt, auch wenn er sehr unsicher ist.

Abkürzungen

H	alle Handschriften
(H)	eine oder wenige Handschriften
(HH)	Mehrheit der Handschriften
–	fehlt in …

Weniger bedeutende Varianten zwischen Handschriften werden durch Klammern angedeutet. So bedeutet μάν(τ)ιν H: Die Handschriften haben teils μάντιν, teils μάνιν.

Ald.	Aldina (Ausgabe 1509)
Am.	Amyot (Übersetzung 1572)
Bab.	Babbitt (Ausg. 1927ff.)
Bas.	Basileensis (Ausg. 1542)
Bax.	Baxter (Übers. 1684)
Bens.	Benseler
Bent.	Bentley
Bern.	Bernardakis (Ausg. 1888–1896)
Co.	Cobet
Di.	Dindorf
Dueb.	Duebner (Ausg. 1839–1841)
Emp.	Emperius
Fr.	Froidefond (Ausg. 1988)
G.V.	García Valdés (Ausg. 1995)
Gö.	Görgemanns
Gr.	Griffiths (Ausg. 1970)
Ha.	Hartman
Herch.	Hercher (Ausgabe 1872)
Herw.	van Herwerden
Hrsg.	Herausgeber (Priorität unklar)
Hol.	Holwerda
Kl.	Klostermann
Leon.	Leonicus
L.E.	de Lacy – Einarson (Ausg. 1959)
Mad.	Madvig
Mark.	Markland (bei Squire)
Mez.	Bachet de Meziriac
Mich.	Michael
Part.	Parthey (Ausg. 1850)
Pat.	Paton

Po.	Pohlenz
Re.	Reiske (Ausg. 1774)
Sal.	Salmasius
Schw.	Schwartz
S.	Sieveking (Ausg. 1935)
Sq.	Squire (Ausg. 1744)
Steph.	Stephanus (Ausg. 1572 u.ö.)
V.	Valckenaer
Vi.	Victorius
Wil.	Wilamowitz
Wy.	Wyttenbach (Ausg. 1795–1830)
Xyl.	Xylander (Übers. 1570 u.ö., Ausg. 1574)

DE SUPERSTITIONE

Die Schrift *De superstitione* gehört zu der engeren Gruppe der 'Ηθικά (siehe »Plutarch und seine Religionsphilosophie«, S. 299.). Die handschriftliche Überlieferung ist reich; sie beginnt am Ende des 10. Jahrhunderts mit den Handschriften G (Vat. Barb. gr. 182) und X (Marc. gr. 250). Zwei Hauptfamilien sind zu erkennen; außerdem haben die Hs. D (Paris. gr. 1956, 11.–12. Jh.) und einige verwandte manchmal Sonderlesarten, die aus einer unabhängigen Tradition stammen könnten und besondere Beachtung verdienen. (Eine kurze Darstellung gibt J. Irigoin in [8] Bd. I, 1987, S. CCLV–CCLXI.)

Kritische Anmerkungen

165 A 7 ἀλλ' αἵτινες Hrsg.: ἄλλαί τινες H · **8–9** σε ὥς ἔ. ἤ. Hrsg. (nach Cass. Dio 47,49): ὥς ἔ. σε ἤ. H · **166 A 1–2** ταρ. καὶ δαπ. Wy.: δαπ. καὶ ταρ. H · **4** εἴ σ' Wil.: εἴτ' H · **B 6** εἰς Herch.: – H · **10** ἡμῖν προῖκ' ἔδ. οἱ θ. Meineke: ἔδ. ἡμῖν οἱ θ. προῖκα H · **C 1** ὅ τι P.R. Müller: ὅ τι τὸν ὕπνον H · **E 7** δυσχερεῖς V.: δυστυχεῖς H · **9** ἔχειν Wy.: πάσχειν H · **167 A 8–10** τῇ περιττῇ – δεινοῖς (H): καὶ ὅσα τῷ μὴ παθεῖν ἐκπέφευγεν ἀφύλακτα τῷ προσδοκᾶν αὐτῇ πεποίηκε (HH) · **C 1** ὅσσα Hrsg. (nach Pindar): ὅσα H · **D 4** οὐχ Pflugk: οὖν οὐχ H · **8** ἀμήνιτον Am.: ἀμίμητον oder ἄμικτον H · **11–12** εἴδη ποιοῦσι (H): σώματα εἶναι (HH) · **13** τοιαῦτα hier Po.: vor πλάττουσι H · **E 1** μεγαλοφροσύνην Re.: -νης H · **2** μετ' εὐμενείας Re., Gö.: μετὰ βίας oder καὶ εὐμενείας H · **168 B 3** πάντα Pat.: καὶ πάντα H · **4** αὐτὸν Wil.: αὐτὸν τὸν νοῦν

H · **D 10** περιθεούμενος Herch., Gö.: περιθεόμενος (H): περιθυόμενος (HH) · **11** καὶ Re.: – H · **F 8** Λακεδαιμονίους Xyl.: Μεσσηνίους H · **169 A 8–9** περιόδων Xyl.: ποδῶν H · **B 1** Γλαῦχ' ὅρα βαθὺς Hrsg. (nach anderen Zitaten des Verses): γλαυκεοράβδοις H · **170 A 12** θυιάδα Bergk: θυάδα H · **B 3–6** αἴτε – ἐπισπωμένα Wil.: αἴτε κἂν ἀπ' ἀγ. ἀί. αἴτε καλεχόνα κναίσατε αἴτε κανέκεκρος μαίουσα ἂν πεφ. ἐσῆλθες αἴτε κ. ἐκ τριπόδων καθ. ἐπισπώμενα H · **D 1** πιμπράναι Hrsg.: πιπράναι (H): πιμπλάναι (HH) · **E 8–9** κάρα σείοντες (H): κάρ(τ)α θυ(ί)οντες (HH) · **F 4–6** καίτοι – πιεζόμενος (H): εἰ δ' ὥσπερ ὁ Τάνταλος ὑπεκδῦναι τὸν λίθον ὑπαιωρούμενος τῷ φόβῳ καὶ πιεζόμενος (HH) · **171 E 8–9** ἀπερισκέπτως Am. (nach einer Variante zum folgenden ἀλογίστως): περιφέρον(τες) H

DE SERA NUMINIS VINDICTA

Diese Schrift gehört wie *De superstitione* zur Gruppe der Ἠθικά und ist ähnlich überliefert. Neben den zwei Hauptgruppen zeichnet sich keine Sonderüberlieferung eindeutig ab.

Kritische Anmerkungen

548 A 1 Κυῆτε Patzig, Po.: κύνιε oder κύρνε H · **F 1** Κάπρῳ Xyl.: κύπρῳ H · **549 B 8** Ὀλύμπιχος Bern.: ὀλυμπικὸς H (so auch an weiteren Stellen) · **C 5** ἵππον Re.: ἡ ποινὴ H · **D 12** αὐτοῖς Re.: αὑτὸν oder αὐτὸν H · **F 2** ὑπονοίας Mez.: διαν. H · **5** ἔκαυσεν Kl.: ἔλ(ο)υσεν H · **550 B 12** ἑτέροις Am.: ἕτερον H · **F 2–3** μετ' ἐμμελείας (H): μεταμελεία(ι) (HH) · **551 C 10** ἡμαρτηκόσι Pat. (nach Joh. Chrys. PG 50,541): ἁμαρτήμασι (HH) · **D 3–4** προσορίζειν Po. (nach Proklos Op. I,132,15): προσιζάνειν H · **E 10** ἐπὶ πλ. Gö.: πλ. H · **552 C 8** τὸ πλῆθος Wil.: πάνθ' ὅσ' H · **D 8** κυοῖ Pat., L.E.: κύει oder κύη H · **E 2** und **3** ἔφην (H): ἔφη (HH) · **553 A 2** δήμοις Plasberg: – H · **D 3** νομίζεις Bern.: -ζειν H · **5** Μίτυος und **8** Μίτυν Di.: μίτιος oder μιτίου und μίτιον H · **11** ἔφην Ald.: ἔφη H · **F 7 – 554 A 1** πάθην (H): παθεῖν (HH) · **C 2–3** ἂν φθῶσιν (H): ἀναφθῶσιν (u.a. Lesarten) (HH) · **E 4** περιιόντα (H): περιόντα (HH) · **F 4–5** ἀποτινάσσων Po.: -τίνων H · **555 A 7** τᾷ δὲ Re.: τάδε H · **D 7** ὑπάρχειν Ruhnken: παρέχειν H · **556 A 4** ὥστε καθάπερ L.E.: ὥσπερ H · **B 5–6** περιμανὴς Emp.: περιμάχητος H · **C 7** παρακαταθήκην (H): παραθήκην (HH) · **F 6–557 A 1** τὰ δὲ χρήματ' Dukas: τὸ δὲ χρῆμα H · ἀνέπ. (H): ἀντέπ. (HH) · **5** μηνῖσαν (H).: -σαι

(HH) · **558 A 10–11** Ὀφελτιάδαι Xyl.: ὦ φιλτιάδαι H · **B 1** πρῴην Re.: πρῶτον H · **C 6** Ἀριστίωνος Re.: ἀρίστωνος H · **F 7** τά γε (H): γε τὰ (HH) · **559 A 3** αὑτοῦ Xyl.: αὐτῆς H · **D 9** ἀδικώτερα Vi.: -τατα H · **E 1** ἔνεστι Re.: ἐστι H · **3** παισὶ (H): πᾶσι (HH) · **560 A 4** ἐνέτρεψε (H): ἀνέ(σ)τρεψε (HH) · **C 6** σπείρων Po.: – H · **D 1** προφέρειν Regenbogen: προσφέρειν H · **6** γὰρ Wy.: – H · **11** ὄνομα (H): -μαζόμενον (HH) · **E 6** προστροπαῖς Emp.: (προ)τροπαῖς H · **561 B 3** ἢ οἰκείους (H): (ἢ) οἰκεῖον (HH) · **5** ἀναπείσειεν Koraïs: ἀγαπήσειεν H · **562 A 13** ὥστε δεῖν Regenbogen: – H · **C 1** τῆς πανουργίας Gö.: τὴν -αν H · **F 2** ἐκποίητος Mez.: ἐκ ποιότητος H · **2–3** νοσώδει Post: νόσῳ oder νόσου H · **6** προτέρων Emp.: πονηρῶν H · **563 A 4** ἐπεξ- Re.: διεξ- H · **10** Θίσβεως (H): νισίβεως (HH) · **11** εἷς Stegmann, Bern.: – H · **B 12** κἀκεῖνον (H): -να (HH) · **13** ὁ Σολεὺς Mez.: σωλεὺς (ὁ) H · **C 8** συν. Co.: συν. διαφθείρειν H · **F 3** πλοῖον Emp., Schw.: οἷον H · **564 B 7** ἄκρῳ (H): κάρῳ u.a. Varianten (HH) · **B 13** γνῶναι Pat.: – H · **C 2** προσαγαγοῦσαν Re.: προσ(αν)άγουσαν H · **D 1** μὲν Po.: μέν τινα H · **E 4** οὕτως Re., Po.: – H · **565 B 9** τοσοῦτο (H): -ούτῳ (HH) · **C 6** δ' ἐνοῦσα Re.: δεινὸν οὖσα u.a. Varianten H · **8** ἡ Po.: ἥ τε H · **F 3** ἡδονάς Vi.: -νῆς H · **566 A 1** δὲ Ald.: – H · **2** ἀναγαγεῖν Bern.: ἀνάγειν H · **5** ἀφεῖλκε Re.: ἀφεῖλε H · **10** ἐπὶ γῆν οὖσαν Mez.: ἐπιτείνουσαν H · **B 6** ἀνεφάνη χάσμα βαθὺ Kronenberg.: ἀφανὴς χλεμάβλου u.a. Varianten H · **12** προελθεῖν Wy.: προσελθ- H · **C 9** μιγνύμενον Vi.: -οι H · **12** οὐκέτ' οἶδα Po.: οὐ (oder εἰ) κάτοιδα(ς) H · **D 6** δ' (H): οὖν u.a. Varianten (HH) · **567 A 7** γνωρίμως Re.: -ων H · **8** κακίαν Sandbach: σκιὰν H · λίαν Madvig: εἶναι H · **10** ἔτι μόνον Po.: ἐπίπονον H · **B 2–3** ἀνακ. (H): ἅμα κ. (HH) · **C 1** περιζέουσαν Re.: -οντος H · **D 10** δοκοῦσαν (H): καὶ δοκοῦσα (HH) · **12** πρὸς τὴν δίκην Wy.: nach κολασταὶ H · **E 1** ἐνίαις Re.: -ας H · **9** κολλώντων

Po.: ὅλων τῶν u.a. Varianten (HH) · F 3 ταύτῃ Re.: -ην H · 5 κυηθεῖσαν und διαφα(oder υ)γοῦσαν (H): -σα und -σα (HH) · 10 δεδωκέναι Re.: -κε H · **568 A** 5 κακοῦ Gö.: κακῷ H · 10 διὰ Re.: ὑπὸ H

DE ISIDE ET OSIRIDE

Der Text dieser Schrift ist nicht gut überliefert. Es gibt keine Handschriften, die älter wären als die Rezension, die Maximos Planudes um 1300 erarbeitete (siehe S. 299); davon ist der älteste Zeuge die Handschrift α (Ambros. gr. 859, entstanden kurz vor 1296). Die Vorlage war offenbar stark verderbt. (So ist gleich im 1. Kap. 351 D 3–4 ein ganzer Teilsatz ausgefallen, wie eine Nebenüberlieferung beweist.) Eine Sonderstellung hat v (Vind. 46, 2. Hälfte des 15. Jh.s). Diese Handschrift stammt anscheinend aus einem Überlieferungszweig, der nicht durch die Redaktion des Planudes gegangen ist. Da sie aber viele Flüchtigkeitsfehler enthält, läßt sich nur gelegentlich wertvolles Überlieferungsmaterial aus ihr gewinnen. In den fünf Jahrhunderten der neuzeitlichen editorischen Bemühungen sind unzählige Konjekturen gemacht worden, von denen viele in unsere Textgestaltung eingegangen sind. Die reichhaltigste Information über Varianten und Konjekturen findet man im Apparat der Ausgabe von M. García Valdés [27]; doch geht diese manchmal zu weit im Bestreben, die handschriftlichen Lesarten zu rechtfertigen.

Kritische Anmerkungen

351 D 1 οὐδὲ Hol.: οὐ H · **3–4** νοῦ – μεταδίδωσιν Wy. (nach Eustratius, *Comm. in Arist. EN* p. 331,32 Heylbut): – H · **E 12** γε Re.: τε H · **F 2** ὧν Re.: – H · **352 A 1** κολουούσης Hrsg.: κωλυούσαις H · **8** εἰσομένων Bax.: εἰσόμενον H · **11** τὸν Mez.: ὧν τὸ H · **13** ἐν Bax.: – H · **B 2** σοφὴν οὖσαν Bax.: σοφίαν H · **9** ὑποδηλοῦντες (H) Bent.: -τα (HH) · **C 4** πᾶσα (H) Gr.: – (HH) · **6** παραλάβῃ Ald.:

παραβάλῃ H · F 7 τὸ Wy.: – H · 353 A 3 ἡγούμενοι Markl.: -ους H · 4 τίμιον Re.: τιμὴ H · B 7–8 Ψαμμητίχου Ald.: -ικοῦ H · C 1 ποιεῖν Mark.: ποιεῖ H · 3 Γῆς Pantazides: τῆς H · 5 πάντων, τῶν δ' ἄλλων Gö.: – H · D 9 ἀποφαίνων Bax.: -νειν H · E 2 ἔκφυλον Wy.: ἐκ πυρὸς H · 7 ταῖς Wy.: – H · 11 κρομ. Fr.: οὐ κρομ. H · 354 A 2 τοῦ ἔτους Sq.: – H · 6 παραδιδόντων Gö.: – H · 10 ἐν[1] Schröder: ἔφασαν ἐν (HH): ἔστασαν ἐν (H) · B 6 Μεῖνι Bax.: Μεινίῳ H · C 6 ἣν Leon.: ὃ ἦν H · D 6 ὂν Bent.: – H · E 4 φασι Xyl.: φησι H · 355 A 3 φράζοντος Bax.: -τες H · 4 ἀσπίδι Sbordone: – H · 5 δε[1] Sbordone: – H · 11 ἀφιέντες Mark. (nach 381 A 6): – H · B 3 παθήματα Xyl.: μαθ- H · 9–10 συνοικειοῦσιν Bax.: κυνικιοῦσιν H · 12 γινομένην Steph.: γεν- H · D 2 ποιήσειν Dueb.: π. αὐτοῖς H · ἀποφεύξῃ Mad.: -ξοιο H · 4 λεχθήσεται Bab., Gö.: λέγεται H · 12 συνελεῖν Xyl.: -ελθεῖν H · E 3 ὁ πάντων Re.: ἁπ- H · 8 ἐγχειρίσαντος Sal.: -ρήσ- H · αὐτῇ (H): αὐτῷ (HH) · 9 αὐτῇ Gr.: αὐτῷ (ἐκείνῳ) H · F 1 Ἀρούηριν Schröder, Gö.: Ἀρ. ὃν Ἀπόλλωνα ὃν καὶ πρεσβύτερον Ὧρον ἔνιοι καλοῦσιν H · 3 ἐξαλέσθαι Re.: ἐξάλλεσθαι H · 356 A 4 γήμασθαι Xyl.: τιμᾶσθαι H · B 1 διδάξαντα Mark.: δείξαντα H · C 3 ἐγκατακλιθεὶς Mark.: -κλεισθεὶς H · 7 τὸ[2] Gö.: τὰ H · 9 καταχεαμένους Bent.: -ων H · 10 Τανιτικοῦ Xyl.: ταναϊ(τι)κοῦ H · 11 ἔτι Sq.: ἐστι H · D 3 ἐκεῖνο Xyl.: ἐκείνου H · 6 Χέμμιν Xyl.: Χέννιν H · 11 κείρασθαι Herw.: -εσθαι H · E 3 παρελθεῖν Mez.: προσ- H · 5 δὲ τυχεῖν Bax.: δ' ἔτυχεν H · 12 Ὄσιριν Leon.: Ἶριν H · 12–13 ἰδοῦσαν τὸν μελιλώτινον Xyl.: ἰδοῦσα τὸν μὲν λάτινον H · F1 ἐκθεῖναι Xyl.: ἐκεῖνον H · 3 δὲ Sq.: – H · 357 A 1 Βύβλου Bent.: -ον H · 7 κορμὸν Salm.: κόλπον H · 8 τῇ στέγῃ Mad.: τῆς στέγης H · B 6 τίτθην Wy.: τὴν τ. H · 7 αὐτῇ Mark.: αὐτὴν H · Ἀστάρτην Bas.: Ἀσπ- H · 8 Ἕλληνας Fr.: -ες H · C 6 ἐγκραγοῦσαν Steph.: κεκραγοῦσαν H · E 2 ὃν Gr.: ὡς H · F 5 οἰνωμένους Mark.: οἰομ-

H · παρακαλεῖ Schw., Fr.: παρακαλεῖν αὐτοὺς H · 7 οἷον ἄχαριν Emp., Gö.: οἷα χάριν (H): οὗ χάριν (HH) · 358 A 4 τὰ Bas.: τὰ δ' H · B 4 εὐθὺς Leon.: εὐθὺ H · 7 οὓς Bas.: ὡς οὓς H · D 10 τὸν Re.: καὶ τὸν H · 12-13 ἐξ 'Ο. μ. τ. τ. (H): μ. τ. τ. ἐξ 'Ο. (HH) · F 3 ἀρχὰς Mark., S.: ἀπαρχὰς H · 5 γινώσκεις S.: – H · 7 παρὰ Gö.: πρὸς H · 359 A 2 ἀνακλῶν Schröder: ἀνακλῶντος H · 7 θηκαίοις Bouhier: θηβ- H · 10 τήν τε γὰρ Διοχίτην Holw.: τήν τε γὰρ ἐχειτῖνον (H): Lücke (HH) · B 5 Μέμφιν Gö.: μὲν H · 6 ἰδίως Wy.: ὡς H · 7 Φιλαῖς Sq.: πύλα(ι)ς H · νησῖδα κειμένην Ald., Gö.: νιστιτάνην H · 9 καταίρειν Xyl.: καρτερεῖν H · C 4 ἐῶ Wy.: αἰνῶ H · D 2 ταφὰς Salm.: γραφὰς H · E 12 τὸν μὲν Re.: τὸ μὲν H · F 5 ἀπολείποντας S.: -λιπόν- H · 360 A 8 ὀνόματα Bax.: ὄνομα H · 10 ἀναγεγραμμένων Xyl.: -νοις H · B 3 ἐντετύχηκε Re.: -ήκει H · 7 Μάνην Salm.: μάν(τ)ιν H · 9 Μάσνην Wil.: μάσδην oder μάσσην H · C 1 ἐξαρθέντες Xyl.: ἐξαιρεθ- H · 12 θεὸν (H): θεῶν (HH) · D 7 πάθη Gö. (nach Eus. *Praep. ev.* 5,5,1): παθήματα H · 9 οὓς Xyl. (nach Eus.): ὡς H · E 1 πολὺ Bern. (nach Eus.): πολλῇ H · 4 αἰσθήσει Xyl. (nach Eus.): αἰ. ἐν H · δεχομένῃ Xyl. (nach Eus.): -ην H · 8 δὲ Gö. (nach Theodoret *Graec. aff. cur.* 3,56): γὰρ H · 9 τινὲς (H): τινὸς (HH) · 11 φυγαί Wy. (nach Eus., Theod.): φθόγγοι H · F 6 καλοῦντος Re.: – H · 361 A 3 τίῃ Hrsg. (nach Homer): τί H · C 5 ἂν Wy. (nach Eus.): – H · 7 μὲν Wy. (nach Eus.): – H · 9 αὐγὰς Xyl. (nach 830 F): αὖθις H · D 11 ὑπολαβοῦσαν Mez.: -σα H · E 2 μιμήματα Bax.: μίμημα H · 9 τοῖς Xyl.: τούτοις ὑπὲρ γῆν καὶ H · 12 Ἡρακλείδης Xyl.: ἡράκλειτος H · F 2 ὄναρ εἶδε Bax.: ἀνεῖλε H · 4 ἦν Mez., Gö.: – H · 11 Διονύσιον Hrsg. (nach 984 A): διόνυσον H · 362 A 7 οὕτως Salm.: οὗτος H · 9 μὴν τὸ Fr.: μέντοι H · 11 ωὑτὸς ὅτεω S. (nach Clem. Al. *Protr.* 34): οὗτος ὅτε οὖν H · B 4 τυχόντι Sq.: -τα H · 5 δὴ Bern.: δὲ H · 8 Χαροποῦς Parmentier: χαροπῶς τοὺς H · 9 Ἶσις, Αἰακοῦ Parm., Fr., G.V.: ἰσαιακοῦ

H · 10 und C 4 Φυλάρχου Xyl.: φιλ- H · 4 τὰ Sq.: – H · 11 οἱ Xyl.: – H · D 1 ἔμμορφον Wy.: εὔμ- H · D 6 αἰδέσιμον Po.: αἰδοῦς υἱὸν H · E 11 πυρροὺς Xyl.: π. καὶ H · 363 A 2 σεβομένοις Xyl.: ἐσομ- H · 3 μηδ' ὄνῳ Leon.: μὴ δεομένῳ H · 7 γωνίαν Kranz: – H · 11 τοῦ Re.: – H · ἑκκαι- Xyl., -ώνου Fr.: ὀκτωκαι-ωνίου H · B 3 τὸ Schw.: – H · 4 ἀνοσίων Xyl.: ἀοίκων H · 6 συνείληχε Xyl.: -ηφεν H · C 3 δὲ Mark.: τε H · D 5 δοκούντων Hrsg. (nach Eus. *Praep. ev.* 3,3): δυναμένων H · E 2 γινόμενον (H): γεν- (HH) · F 6 τοῦτον Bern.: τοῦτο H · 9–10 θεὸς – φθορᾶς Cobet: – (HH): Lücke (H) · 364 B 1 πυρρόχρουν Bern.: -χρω(ν) H · C 1 Μνεῦιν Bas.: μνύειν oder μνύην H · D 6 πρόεσιν (H): πρόθεσιν (HH) · 10 ἔοικεν V.: ἔθηκεν H · E 2 ἀρχηῖδα Keramopullos: ἀρχικλα H · 3 δ' (H): – (HH) · 11 ταυρομόρφου Διονύσου Xyl.: -φον –σον H · F 8 Νυκτέλια Sq.: νὺξ τελεία H · 365 B 6 κύησις Xyl.: κίνησις H · 7 Παμυλίων (H): Παμυλιτίων (HH) · C 2 τρὶς τόσσοι Hrsg. (nach Homer): τρεῖς τόσοι H · 5 αὐτῆς Mich.: ἀρχῆς H · C 10 δὴ περιχ- Mad.: δὲ παραχ- H · D 7 περὶ Xyl.: παρὰ H · E 2 κιττὸν Sq.: κ. ὂν H · 6–7 περιέπεσεν – Διὸς V.: περιπέσειε νηίδος H · 7 καὶ V.: δὲ καὶ H · F 1 Μνασέαν Xyl.: μνάσαν H · 366 B 4 Τελευτὴν Sq.: τελευταίην H · D 4 ἑαυτὸν Bent.: ἐναντίον H · E 1 δ' Wy.: – H · 4 γῆς Mad.: γῆν H · 10 πᾶσι δ' Bern.: πᾶσιν H · F 2 κατίασι Bax.: κάτεισι H · 6 γῆν Xyl.: τὴν H · 367 A 6 κρᾶσιν Xyl.: κρίσιν H · 8–9 ἀπεικότως Bax.: εἰκ- H · 13 κογχύλια Re.: κ. ἔχειν H · B 3 συνερρυηκός Bent.: -κότος H · 5 ἐξώσας Wy.: ἐξεώσας H · 8 προάγοντι Bern.: προαγαγόντι H · 10 ὕψος τῶν Leon.: τὸ ὕ. τὸ H · C 2 προσαναβᾶσαν Steph.: πρὸς ἀνάβασιν H · D 5–6 καὶ σκληρῷ καταθάλπειν Mad.: κεκληρωκότα θάλπειν H · 10 Αἰγ. Sq.: ἀεὶ Αἰγ. H · E 1 σοφίας Re.: περὶ σ. H · ἡλίου Bas.: ἐν ἡ. H · 2 περαινομέναις Bax.: -νης H · 6 δ' Sq.: – H · 8 μειουμένη Wy.: πληρουμένη H · F 6

τεμνόμενον Gö.: -ος H · 368 C 2 γίνεσθαι Bern.: γενέσθαι H · 6 ἔτι δὲ Bax.: ὅτι H · 9 τιθέντες Petavius: τίθενται H · D 5 ἀναλύεσθαι Wy.: ἀναδ- H · E 2 ἀναιρεῖ Ha.: -εῖται H · 3 δὲ Gr.: – H · 6 τούτων Bent.: τούτω H · 10 τοιαύτην Bax.: ταύτην H · 11 οἵαν Ald.: οἷα H · F 2 ἔστι Re.: ἔτι H · 369 A 5 εἶναι Bax.: ἐστιν H · 7 ἀποίου Mez.: ἄποιον οὐ H · 10 ὅπου Mez.: ὁμοῦ H · D 10 μὲν Mark.: μὲν γὰρ H · E 6 δὲ Mez.: – H · F 3 τοῦ φ. Po.: τοῦ δὲ φ. H · μῦς Sq.: τοὺς H · 5 ἀλλὰ Re.: – H · 370 B 2 πάντοθεν εἰσέδυσαν, ὅθεν Xyl., Böttcher, Gö.: γανωθὲν H · C 4–5 χρόνον – μέτριον Bax., Schröder, Gö: χρ. καλῶς μὲν οὐ πολὺν τῷ θεῷ ὥσπερ ἀνθρ. κοιμ. μέτριον H · C 7–8 οὓς θ. γενεθλίους Wy.: τοὺς θ. γενέσθαι οὓς H · 11–12 ἀποτρόπαιον Mark.: -αίου H · D 1 μυθολογούντων Bern.: -γοῦνται H · 10 Κλῶθας Schuster: γλώττας H · 13 καλεῖ θεμερῶπιν Bent.: καλεῖσθαι μέροπι(ν) H · E 5 τὸ ἴσον Xyl.: – H · 8 ὡς Mark.: ὥστε H · 11 ἐπηλυγαζόμενος (H): ἐπιλυγιζόμενος (HH) · F 5 ὧν Sq.: ὅθεν H · 371 A 10 δυσμ. Gö.: καὶ δυσμ. H · B 6 ἐπίκηρον Xyl.: -κλητον H · 7 ἀωρίαις Bax.: ἀθρ(ο)ίαις H · 8–9 ἀφηνιασμοὶ Markl.: ἀφανισμοὶ H · 9 T. Wy.: καὶ T. H · ὃ Gö.: – H · ᾧ Xyl.: αὖ H · 11 τὴν Mark.: τὸ H · C 2 Μανεθὼς δ' Mark.: μάνεθος H · D 2 ἀνίεται Mark.: ἀνιᾶται H · E 1 καὶ Leon.: – H · 6 ἔοικε Steph.: καὶ ἔ. H · 10 ἐλαχίστῃ Wy., Bern.: ἐλάχιστα τῇ H · F 8–9 ἀμπεχόνῃ, -δεῖ, -ουσιν Bax.: -όνη, -δὴς, -ουσα H · 372 A 2 καὶ φῶς Bax.: ὡς H · 7 ὃς Bax.: οἷς H · B 8 γενέθλιον Bent.: γενέσθαι ὂν H · 11 φωτί S.: φ. ἐνδεᾶ H · C 1 τοῦ Ἡ. Pinder: nach περιδρομή (C 2–3) H · C 4 περιίασιν Wy.: περίεισιν H · D 2 προστρ- Mad.: προτρ- H · 8 ὅθεν Mark.: ἓν (HH) · 10 ἐμφαίνεσθαι Mark.: -νουσιν H · E 2 ἁμωσγέπως Mark.: ἄλλως γέ πως H · F 3 ἐκείνῳ Bax.: -εῖνο H · 373 A 1 ἡ Mark.: – H · 8 ἃς Wy.: τινὰς H · B 2 κόσμου κόσμον Gö.: κόσμου (HH): κόσμον (H) · 7 περιγίνεται … νικᾷ Xyl.: -νονται … νῖκαι H · 11

λεγομένη Pat.: γενο- H · C 1 αὐτὴν Gö.: ἐπ' αὐτὴν H · D 3 ἀνεπήρωσε Bax.: -πληρ- H · 6 μέρεσι Mark.: μέλεσι H · δ' Xyl.: καὶ H · 10 συγχέουσα Bax.: συνέχουσα H · E 5 πήρ- (H): πλήρ- (HH) · 5–6 διαφυγούσῃ Bent.: -σης H · 6 ἀντιλάμπων (H): ἀντὶ λαμπρῶν (HH) · F 3 τιμᾶν μάλιστα Mich.: μάλιστα H · 4 δοκεῖ Gr.: δ. τούτῳ H · 374 A 2 ὀρθίαν Re.: ὀρθὰς H · B 5 προσαγορεύεται Bas.: -ρεύουσιν H · C 2 πάντων Bax.: πάντα H · 3 εἴ Xyl.: – H · 6 πως Re.: ὡς H · 13 μικτὸν Xyl.: μακρὸν H · D 5 ἐρατοῦ Mark.: -αστ- H · E 9 ποιότητος Xyl.: ὁμοιό- H · 375 A 5 λιπαροῦσαν Mark.: παροῦσαν H · 12–13 ἕωσπερ Gö.: ὥσπερ H · B 2 δ' ἐν Bern.: δὲ H · 4 διαλυόμενα Bax.: -λεγ- H · 5 πολλ. Mark.: καὶ πολλ. H · C 1 ἀπολλύμενον Bent.: -μένους (H): -μένην (HH) · C 6 ἀπ' Sq.: ὑπ' H · 11 ῥημάτων Mark.: γραμμάτων H · D 2 οὐσίαν Bax.: ὁσίαν H · δηλοῦντας (H): -ντος (HH) · 3 καλεῖν Gö: καλοῦντας (HH): -ντος (H) · 5 τὸ Bax.: τοῦ H · 6 εὐροοῦσι Mez.: εὑροῦσι H · 8 τὸ κακὸν Wy.: τῶν κατὰ H · 11 προσαγορεύοντας Re.: -όντων H · 12 καὶ τοῦ Leon., Fr.: – H · E 2 ἔθος Mark.: – H · 6–7 τὸ ... τὸ Re.: τὸν ... τὸν H · F 8 – 376 A 1 ἡ δὲ σωθὶ Bab., Fr., Gö.: οἱ δὲ σωθὶ H · 6 ὑφείμην ἂν Bent.: ὑφιεμένην H · 7 μὲν Mark.: μὲν οὖν H · B 2 ἢ Po., Bab.: – H · 5 Μανεθώς Sq.: μάνεθος H · 11 μαλακωτέραν Re.: -ώτερον H · σκληρὰν Mark.: -ρίαν H · B 12 ἀναχθεῖσα Wy.: ἀναχεθεῖσα (HH): ἀνασχεθεῖσα (H) · ἑαυτὴν Wy.: -τὸν H · C 1 ἀπέστρεψε Hol.: ἀνέ- H · C 4 ἐν Wy.: – H · D 5 ἁψὶς Leon.: ὄψις H · F 6 ἔχει Bas.: ἔχειν H · 377 A 8 'Οσίριδι προσομοιοῦσιν Schw., Gö.: – H · B 2 διανέμουσαν (H): -μέν- (HH) · 8 τῇ γῇ Bax.: τῆς γῆς H · 12–13 Ἁρποκράτην (H): Καρ- (HH) · C 11 μόνην Bab.: μὴ H · D 9 ὡρῶν (H): ὁρῶν oder ὀρῶν (HH) · E 2 οὗτοι (H): τούτου (HH) · 10 ἄνουν Re.: οὖν H · οὐδ'² Bent.: – H · 378 A 5 καθιερωμένοις οἱ Salm.: -μένοι H · 8 ἕλος Xyl.: ἕδος H · 11 ταῦτα λόγον Xyl.:

ταυτόλογον H · B 5 ἐπὶ Turnebus: περὶ H · 6 ἀνοιστέον (H): ἀνυστέον (HH) · C 1 Ἁρποκράτην wie 377 B 12 · 12 τοῦ (H): τῶν (HH) · D 2 εὔφημα Mez.: εὔσχημα H · 12 Ἰσείοις (H): ὁσίοις (HH) · 379 A 3 τοὺς Wy.: οὓς H · κατέσπειρον Hol.: κατὰ σπεῖραν (H): κατασπείραντες (HH) · 9–10 ὑποκρ. τὸν (H): τὸν ὑποκρ. (HH): ὑποκρ. (H) · B 10 ὁ μὲν οὖν Wy.: οὐ μόνον H · ἠξίωσε Wy.: ἢ ἑξῆς οἱ H · 12 ὅτι Gr.: ἀλλ' ὅτι H · 13 τοῖς καρποῖς Bent.: τοὺς -ποὺς H · C 1 ἑαυτοὺς Bax.: -τοῖς H · D 2–3 λαν- Bax.: μαν- H · συνεφ. Bern.: οὖν ἐφ. H · 11 ἔσῃ Xyl.: ἐσσίν H · E 4 ὑπερείπουσα Re.: -είδου- H · 7 ᾖ Xyl.: ἢ (HH): ὃ (H) · F 6 Ἑλληνικῶς Xyl.: -κὰς H · δοῦναι Mark.: δοῦναι καὶ H · 380 A 1 ἕκαστον τῷ Salm.: ἑκάστῳ H · τῶν δ. Mez.: τῶνδε τῶν δ. H · 11 ἐγκατασπεῖραι Mez.: ἐν κατασπορᾷ H · B 2 ἑτέρων ἕτερα Wy.: -αν -ους H · 2–3 πεφυκότων Wy.: -τας H · ἀμύνοντες Xyl.: -τας H · 4 ἀδικουμένων Mark.: -νοι H · 5 συνεφελκ- Wy.: συνελκ- H · 10 κύνα (H): κύνας (HH) · C 2 διελύθησαν Re.: διετέθησαν H · 4 διῃρῆσθαι Wy.: διάρασθαι H · 12 ἀπάγοντες Wy.: ἐπ- H · D 2 καθιερεύουσι Re.: -ροῦσι H · 4 Εἰλειθυίας Marsham: ἰδιθύας H · 5–6 Μανεθὼς Hrsg.: μανέθων H · 12 Ἄπιδος Xyl.: – H · E 8 θ' Bab., Fr.: – H · 9 καὶ ὁ Μένδης Semler: – H · F 7 ἐν αὐτοῖς (H): ἑαυτοῖς (HH) · 381 A 5 κανθάρων Leon.: κάνθαρον H · B 1 nach ἢ Lücke (H) · 3 μίμημα (H): οὐ μ. (HH) · 7 κατὰ – ἄγει Wy., Part. (nach Euripides): καὶ δίκης τὰ θ. ἄ. κατὰ δίκην H · 11 ὅ (H): ᾧ (HH) · 13 γινόμενον Halm: γεν- H · 13–14 δυνάμεναι … φοβούμεναι Mez.: -νοι … -νοι H · D 9 γὰρ καὶ Xyl.: – H · F 1 κορυφαγενῆ Ald.: -γεννῆ H · 3 πλῆθους – ἁπλότητα Wy.: πείθουσα προφάσει καὶ διπλοτάτης H · 7 τὸ Mich.: – H · 382 A 8 οἶμαι Schw.: οἴομαι H · 10 οὐ (H): οὖν οὐ (HH) · 12–13 δεῖ δ' ἕκαστον τούτων Gö.: – H · B 2–3 καλῶς« νομίζειν Fr.: νομ. καλ. H · ἀξιοῦν (H): ἄξιον oder ἀξίου (HH) · ἄψυχον

ἐμψύχου (H): ἔμψυχον ἀψύχου (HH) · **8** ἔχει (H): ἔχειν (HH) · **11** κάλλους Papabasiliu: ἄλλως H · **12** ὅτῳ Mark.: ὅπως H · **13** τὸ Bent.: τό τε H · **14** χαλκοῖς Salm.: -κείοις H · **C 11 – D 2** ταύτην ... ταῖς ... -καῖς Mark.: ταῦτα ... τοῖς ... -κοῖς H · **7** παρέσχε Bent.: προσέσχε H · **E 2** ἐν τελετῇ Re.: ἐντελῆ H · **3** φιλοσοφίας Re.: -αν H · **9** διαταράττει Xyl.: -τειν H · **383 A 9** ἔχει Steph.: ἔχειν H · **12** ἂν Bern.: – H · **B 2** ἔνεστι Wy.: ἐστι H · τουτουὶ Mark.: τουτὶ H · **C 6** καταμιγνύοντα Xyl.: -τες H · **D 1** Ἄκρωνα (H): Ἄγρωνα (HH) · **E 12** τῶν ἴσων ... ἀριθμῶν Wy.: τὸν ἴσον ... ἀριθμὸν H · **F 1** ἀγαπᾶσθαι Wy.: ἀγαγέσθαι H · **2** ἀλλὰ τὰ Mark.: ἅμα H · **6** λείως Re.: δεῖ ὡς H · προσηνῶς Mez.: πρὸς ἡμᾶς H · **7** ὕπνου τε Mez.: ὑπινοῦται καὶ H · **384 A 8–9** ἀνωμαλοτήτων Fr., Gö.: ἀναλωμάτων H · **12** ποιῇ Mark.: ποιεῖ H · **B 1** χρίματι Paton: κράματι H · **2** τῶν δ' ἐκτὸς Gö.: Lücke (H): – (HH) · χρῖμα Paton: χρὴ H · **4** σμύρνα (H): -ναν (HH) · εἴλην Re.: σελήνην H

EINFÜHRUNG

VORBEMERKUNG

Für den englischen und französischen Sprachraum gibt es bereits große zweisprachige Ausgaben von Plutarchs *Moralia*, in Italien ist ein ähnliches Unternehmen im Gange. Im deutschen Bereich fehlt etwas Entsprechendes. Die Gesamtübersetzungen des 19. Jahrhunderts sind nicht überall zugänglich; in jüngerer Zeit sind einige kleinere Sammlungen von Übersetzungen erschienen. (Siehe hierzu in den »Literaturhinweisen« die Nr. [7] und [9].) Ein neuer Beitrag wird hier mit drei religionsphilosophischen Schriften versucht. Bei der Auswahl wurden diejenigen Werke, in denen das Orakelwesen und die Lehre von den Dämonen im Mittelpunkt stehen, beiseitegelassen; sie sind in der schönen Übersetzung von Konrat Ziegler [7] vereinigt.

In den Band konnten Beiträge von zwei besonderen Kennern aufgenommen werden. Reinhard Feldmeier als Theologe hat zur Schrift *Über die späte Strafe der Gottheit* die Einführung und die Anmerkungen beigesteuert – unterstützt von Frau Ilinca Tanaseanu – und viele Verbesserungsvorschläge zur Übersetzung gemacht. Jan Assmann hat von ägyptologischer Seite die Erläuterungen zur Isis-Osiris-Schrift durchgesehen und ergänzt und den entsprechenden Teil der Einführung geschrieben. Sprachliche und formale Verbesserungen hat Ingeborg Görgemanns beigetragen.

Die Anmerkungen sind ausführlicher, als es in der Tusculum-Bibliothek im allgemeinen üblich ist. Das schien nötig, weil es sich um recht voraussetzungsreiche Texte handelt; und im Fall der Isis-Osiris-Schrift wird der Leser auch Informationen darüber erwarten, wie ihr Sachgehalt nach heutiger Kenntnis der ägyptischen Religion zu beurteilen ist. Trotzdem ist auf Kürze geachtet; vor allem Angaben über Quellen, Parallelen und Sekundärlitera-

tur sind nur sparsam beigefügt. Dafür sei auf die Spezialliteratur verwiesen, die am Schluß des Anhanges zusammengestellt ist. Auf die Eintragungen in diesem Literaturverzeichnis wird gegebenenfalls durch Ziffern in eckigen Klammern hingewiesen.

Ein Wort zur Zitierweise. Die traditionelle Kapiteleinteilung ist von Wyttenbach [3] festgelegt worden. Diese Kapitelzahlen sind in Text und Übersetzung immer eingefügt, auch wo der Herausgeber die Abschnitte anders gliedert. – Zur genaueren Bezeichnung von Stellen pflegt man aus der griechisch-lateinischen Ausgabe von 1599 (Frankfurt »bei den Erben von Andreas Wechel«, wiederholt Frankfurt 1620 und Paris 1624) die Seiten und ihre Unterteilungen (A – F) zu zitieren. Sie stehen in allen neueren Ausgaben am Rand des Textes, so auch in unserem Band. Wenn in Zitaten noch eine Zeilenzahl hinzugefügt ist, bezieht sie sich auf die Zeilen der vorliegenden Ausgabe. – Die Schriften Plutarchs werden gewöhnlich mit den lateinischen Titeln zitiert, die sich seit dem Humanismus eingebürgert haben. – Für Zitate von Quellentexten wird auf die zur Zeit maßgebenden Textausgaben und Fragmentsammlungen der Autoren verwiesen. Für Sammelausgaben werden folgende Abkürzungen verwendet:

CGF = Comicorum Graecorum Fragmenta, hrsg. von R. Kassel / C. Austin
FgrHist = Die Fragmente der griechischen Historiker, hrsg. von F. Jacoby
PGM = Papyri Graecae Magicae, hrsg. von K. Preisendanz
PMG = Poetae Melici Graeci, hrsg. von D. Page
SVF = Stoicorum Veterum Fragmenta, hrsg. von H. v. Arnim
TrGF = Tragicorum Graecorum Fragmenta, hrsg. von B. Snell u.a.
VS = Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. von H. Diels / W. Kranz

Abkürzungen für Sammelwerke der Sekundärliteratur:

ANRW = Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
RAC = Reallexikon für Antike und Christentum

RE = Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft

Plutarchs Schriften waren einmal – vor allem im 17. und 18. Jahrhundert – ein zentrales europäisches Bildungsgut. Plutarch besaß weniger die Autorität eines Klassikers als die Faszination eines universell gebildeten, an allem Menschlichen und Außermenschlichen interessierten Schriftstellers, eines geistreichen Plauderers, eines Menschen, mit dem man sich anfreunden konnte. Vielleicht wird man in den hier vorgelegten Schriften seine Liebenswürdigkeit, aber auch seinen Ernst wiederfinden.

PLUTARCH UND SEINE RELIGIONSPHILOSOPHIE

Theologie und Philosophie bilden in der christlichen Kultur Europas ein Paar; zwar ist das Verhältnis wechselnd und manchmal strittig – ist Philosophie die Magd? Oder kann sie bis zur Abschaffung der Theologie gehen? Aber auf jeden Fall ist es ein Leitmotiv unserer Geistesgeschichte, daß ein rationales Nachdenken über Gott und über religiöse Aussagen und Handlungen, die in Traditionen oder Offenbarungen begründet sind, möglich und notwendig ist. Das frühe Christentum hat zumindest seit den Apologeten des 2. Jahrhunderts n. Chr. diese Einstellung gepflegt und ist nicht der Meinung gefolgt, daß »irdische Weisheit« keinen Platz im religiösen Bereich habe. Dadurch ist es möglich geworden, daß das Christentum den Anschluß an die Bildungswelt der griechisch-römischen Kultur fand und auch für Intellektuelle akzeptabel wurde.

In der Neuzeit hat sich für einzelne Aspekte dieses Verhältnisses das Wort »Religionsphilosophie« eingebürgert, und man pflegt es jetzt auch auf vorchristliches Denken anzuwenden. Die griechische Philosophie hat sich von ihren Anfängen an mit Problemen der Gottesvorstellung beschäftigt[1]. Mit dem Begriff »Gott« wurden bestimmte Postulate verbunden: Würde[2], Gerechtigkeit, Unwandelbarkeit, Macht, Güte. Gegenüber der Volksreligion wurden kritische Einwände erhoben, vor allem gegen den Anthropomorphismus der mythischen Götter. Platon setzte in der *Politeia* einen Markstein, als er unter erzieherischen

1 Es sei nur hingewiesen auf Werner Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, und Olof Gigon, Grundprobleme der antiken Philosophie, Bern/München 1959, 198–221.

2 O. Dreyer, Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike, Hildesheim 1970 (Spudasmata 24).

Gesichtspunkten Regeln für die *theología*, das Reden über Götter, aufstellte[3]. Dazu kam im 10. Buch der *Nomoi* ein ausführlicher Gottesbeweis. Es war eine religionsgeschichtlich bedeutsame Wende, daß Platon mit großer Konsequenz die Auffassung vertrat, daß Götter nur Gutes, nichts Schlechtes tun, und daß sie dem Menschen immer hilfreich, nie schädigend gegenübertreten. Das war eine tiefgreifende Reform der traditionellen Vorstellung, daß Götter nach ihrem Belieben Gutes oder Übles senden. Eine Lehre von der Vorsehung (*prónoia*) ging daraus notwendig hervor und wurde von den Stoikern bis ins einzelne ausgeführt. In den hellenistischen Systemen erhielt die Lehre von den Göttern einen festen Platz innerhalb der Physik, d.h. der Lehre von den Seinsprinzipien und der Welt. Bei alledem fehlte freilich ein wirkliches Eingehen auf die religiöse Tradition und der Versuch, ihren Sinn zu verstehen. Das Auseinanderfallen der Bereiche fand seinen Ausdruck darin, daß die Stoiker von einer dreifachen Gotteslehre (*theologia tripertita*) sprachen: der *theologia naturalis* (der philosophischen), der *theologia fabulosa* (der mythischen) und der *theologia civilis* (der »bürgerlichen«, d.h. im traditionellen öffentlichen Kult enthaltenen). Sie versuchten eine Verbindung zu schaffen, indem sie den Mythos allegorisch deuteten und darin kosmologische und psychologische Tatsachen ausgedrückt fanden. Dieses Verfahren lief auf eine radikale Entmythologisierung hinaus.

Zu Beginn der Kaiserzeit kam eine andere Einstellung auf, die den religiösen Traditionen mit mehr Respekt begegnete. Die Neupythagoreer und der Platonismus, der in Gestalt des Mittel- und Neuplatonismus die Führungsrolle in der philosophischen Welt zu übernehmen begann, waren die wichtigsten Träger dieser Entwicklung, die schließlich im 4.–5. Jahrhundert die Philosophie in eine Art mystischer Theosophie verwandelte. Plutarch hat am Beginn der Entwicklung eine wesentliche Rolle gespielt.

3 Platon, *Politeia* II 376 C – III 389 A.

Seine Lebensverhältnisse hatten dabei keine geringe Bedeutung: Er war in seiner Heimat Böotien und ihren Überlieferungen tief verwurzelt und hing an der großen Vergangenheit Griechenlands (ohne vor der römisch dominierten Gegenwart die Augen zu verschließen); er hatte eine umfassende philosophische Bildung; und schließlich wurde er im späteren Leben leitender Apollon-Priester in Delphi, wo er sich um die Wiederbelebung des Orakels und die Ausgestaltung des Heiligtums verdient machte.

Zu Leben und Persönlichkeit Plutarchs nur einige kurze Bemerkungen. Geboren um 45 n. Chr. in Chaironeia in Böotien in einer der führenden und begüterten Familien, erwarb er eine breite Bildung, vor allem in Rhetorik und Philosophie, wo er sich unter dem Einfluß seines Lehrers Ammonios dem Platonismus anschloß. Er unterhielt zu führenden Kreisen der römischen Welt gute Beziehungen. Das begann wohl zunächst mit politischen Aufträgen: Als junger Mann führte er für seine Vaterstadt erfolgreich eine Mission zum Prokonsul in Korinth durch; später machte er Reisen nach Rom, wohl auch in politischer Mission, worüber wir aber nichts Genaues wissen. In Rom hielt er auch philosophische Vorträge. Er gewann zahlreiche römische Freunde, die in seinen Schriften häufig erwähnt werden; sie sind oft Gesprächsteilnehmer in Dialogen und Widmungsempfänger. Später erhielt er das römische Bürgerrecht. Auch in der Heimat hatte er politische Funktionen in verschiedenen örtlichen und überörtlichen Ämtern. Große Bedeutung hatte es für sein Leben, daß er zu einem der zwei leitenden Priester in Delphi ernannt wurde. Dieses lebenslängliche Amt hat er offenbar mit großem Einsatz über Jahrzehnte[4] ausgefüllt. Dabei konnte er sich über den Erfolg freuen, daß der Orakelkult einen neuen Aufschwung nahm. Er verfaßte die drei »pythischen Dialoge« über Probleme,

4 »Viele Pythiaden (Vier-Jahres-Perioden) lang« sagt er *An seni sit ger. resp.* 17,792 F. Aus seiner Amtsführung erwähnt er in *De sera* 13,558 AB eine Einzelheit.

die mit dem delphischen Orakelwesen zusammenhingen. Sein Wohnsitz blieb immer in Chaironeia, eine Tagereise von Delphi entfernt; gegenüber den Verlockungen von Athen und Rom mit ihrem kulturellen Leben und ihren großen Bibliotheken hat er einmal geäußert: »Wir leben in einer kleinen Stadt und bleiben gerne dort ansässig, damit sie nicht noch kleiner wird.«[5] Hier versammelte er einen Freundeskreis, zu dem Gäste von nah und fern kamen; aus ihren Gesprächen beim Wein sind die *Tischgespräche*[6] hervorgegangen. Es fehlte Plutarch im Alter nicht an öffentlichen Ehrungen[7]. Das letzte Lebenszeichen haben wir aus dem Jahr 119, bald danach dürfte er gestorben sein. Er konnte auf ein erfülltes und befriedigendes Leben zurückblicken.

Plutarch hat ein umfangreiches literarisches Werk hinterlassen, von dem uns etwa die Hälfte erhalten ist; auch so ist dieses Corpus noch das zweitgrößte der nichtchristlichen griechischen Literatur[8]. Es zerfällt in zwei Teile: die *Biographien* und die sog. *Moralia*. Die ersteren zeugen von Plutarchs politisch-historischen Interessen. Er hat jeweils einen Römer und einen Griechen gegenübergestellt und verglichen – daher der vollständige Titel *Parallel-Biographien*. Die Absicht ist erkennbar, Römer und Griechen, zu seiner Zeit das Herren- und das Untertanenvolk, gleichwertig nebeneinanderzustellen und damit die Integration im römischen Reich zu fördern. Dabei hat er versucht, die für einen Griechen fremdartige Mentalität der Römer und ihre Religion verständlich zu machen. Die *Moralia* haben ihre Kollektivbezeichnung als ›ethische Schriften‹ daher, daß in der umfassenden Sammlung, die Maximos Planudes um 1300 veranstaltet hat,

5 *Vita des Demosthenes* Kap. 2.

6 *Quaestiones convivales* in 9 Büchern. Es sind gelehrte Diskussionen über eine Vielfalt von Themen; trotz einer gewissen Stilisierung beruhen sie sicher auf wirklichen Tischgesprächen.

7 Die Nachrichten über Ehrungen durch die Kaiser Trajan und Hadrian sind allerdings etwas unklar.

8 Es wird nur von den Schriften Galens an Umfang übertroffen.

eine Gruppe von ethischen Schriften am Anfang stand. Aber die Themen gehen weit darüber hinaus. Einige weitere Gruppen seien genannt: rhetorisch-deklamatorische Schriften, die im allgemeinen als Jugendwerke gelten; philosophische Polemiken gegen Stoiker und Epikureer; Schriften zur Platon-Auslegung; naturwissenschaftliche Erörterungen zu Physik, Astronomie und Tierpsychologie[9]. Es gibt auch einige Sammlungen von Aussprüchen und Anekdoten, die wohl nicht für die Veröffentlichung bestimmt waren.

An dieser Stelle soll nur von den religionsphilosophischen Schriften die Rede sein. Plutarch ist wohl von seinem Priesteramt dazu geführt worden, sich mit den Problemen der religiösen Überlieferung und des Götterkultes eingehend zu beschäftigen[10]. Vor dieser Zeit ist wahrscheinlich nur die Schrift *Über den Aberglauben* (*De superstitione*) entstanden, in der die bedenklichen Auswüchse des religiösen Glaubens gegeißelt werden. Aber die Grundposition ist auch hier keine glaubensfeindliche Aufklärung, sondern eine Frömmigkeit, die vom Glauben eine Förderung von Lebensfreude und Zuversicht erwartet, keine Ängstigung und Demütigung, wie manche religiöse Vorstellungen und Rituale sie bewirken. Unter diesem Gesichtspunkt erklärt er, der Aberglaube sei schlimmer als der Atheismus. Hier wird offenbar Religionskritik von einer philosophisch-ethischen Position aus betrieben, also von außen her. In den späteren Schriften ist der Standpunkt gründlich verschoben. Da spricht ein Gläubiger – man darf wohl sagen: der Priester Plutarch –, der uralte Traditio-

9 Plutarch hat sich für die Intelligenz der Tiere eingesetzt, ihre Verwandtschaft mit dem Menschen hervorgehoben und zeitweise auch eine vegetarische Lebensweise befürwortet.

10 Allerdings ist auch das Umgekehrte erwogen worden: Plutarch sei wegen seiner Schriften, namentlich der »pythischen Dialoge«, für das Amt in Delphi ausgewählt worden, denn gewöhnlich wurde es von Bürgern aus Delphi bekleidet. Zum folgenden: R. Feldmeier, Philosoph und Priester: Plutarch als Theologe, in: M. Baumbach u.a. (Hrsg.), Mousopolos stephanos (Fs. H. Görgemanns), Heidelberg 1998, 412–425.

nen ehrfürchtig bewahrt[11], aber nach ihrem Sinn fragt, der nicht selten dunkel und anfechtbar scheint. Religiöse Erkenntnis, also die intellektuelle Durchdringung des Gottesglaubens, erscheint Plutarch am Ende als der eigentliche und höchste Gottesdienst[12].

Unter den *Moralia* sind sieben Schriften religionsphilosophisch im engeren Sinne – natürlich kommen theologische Themen auch in anderen Schriften immer wieder vor –, und davon sind für den vorliegenden Band drei ausgewählt worden. Von *De superstitione* war schon die Rede; die übrigen sechs seien kurz charakterisiert. *Über das E in Delphi* (*De E apud Delphos*): Für das rätselhafte alte Symbolzeichen am Apollon-Tempel in Delphi werden fünf Deutungen vorgetragen; die letzte und tiefste besagt, daß mit *eî* ›du bist‹ Apollon als »der Seiende« im emphatischen platonischen Sinne angeredet wird. – *Über die Orakel der Pythia* (*De Pythiae oraculis*): Der griechische Titel ist länger und besagt »Warum die Pythia heute nicht mehr in Versen weissagt«. Während einer Führung von Fremden durch den Tempelbezirk kommen Veränderungen im Orakelwesen zur Sprache, die auf einen Verfall hindeuten. Um das zu erklären, unterscheidet Plutarch die göttliche Inspiration von der sprachlichen Äußerung durch die Pythia, welche menschlichen Bedingungen und historischen Wandlungen unterworfen sei; dem modernen Zeitgeist entspreche die Versform nicht mehr. – *Über das Eingehen der Orakel* (*De defectu oraculorum*): Auch hier das Problem des Verfalls, der bei göttlichem

11 Im Dialog *Amatorius* 13,756 AB läßt er seinen Vater Autobulos sagen: »Du machst dich, so will mir scheinen, an eine große und riskante Aufgabe, Pemptides, ja du rührst an unberührbare Dinge unseres Glaubens an die Götter, wenn du bei jedem einzelnen Punkt Rechtfertigung und Beweis forderst. Denn es genügt die von den Vätern ererbte alte Überzeugung; keine Beglaubigung läßt sich finden, die eindringlicher wäre als diese, ›wenn höchster Menschengeist sie auch erklügelte‹ (Euripides, *Bakchen* 203). Dies ist sozusagen eine Grundlage, ein Fundament aller Frömmigkeit, und wenn dessen Festigkeit und Verbindlichkeit nur an einer Stelle gestört wird und ins Wanken gerät, so wird es für alle unsicher und zweifelhaft.«

12 *De Iside* Kap. 1–2.

Wirken kaum denkbar ist. Plutarch entwickelt die Vorstellung, daß es unterhalb der Ebene der Götter, zu deren Attributen Ewigkeit und Unveränderlichkeit gehöre, eine Welt von Wesen (*daímones*) gebe, die zwischen göttlichem und menschlichem Bereich vermittelten. Diese seien nicht unvergänglich, außerdem bedienten sie sich irdischer, daher wandelbarer Hilfsmittel, so in Delphi einer mantischen Aushauchung (*pneûma*) der Erde[13]. – *Über das Daimonion des Sokrates* (*De genio Socratis*): In einem romanhaft-historischen Dialog, der in der Vergangenheit des böotischen Theben spielt, kommen verschiedene übernatürliche Erscheinungen zur Sprache, Träume, Erscheinungen, Stimmen; das führt zu einer Diskussion über das berühmte Daimonion des Sokrates. Die Lehre von *daímones* spielt natürlich auch hier eine Rolle. Am Ende steht ein Jenseitsmythos. – *Über die späte Strafe der Gottheit* (*De sera numinis vindicta*): Warum verhängt Gott die Strafe für Verbrechen oft so spät, vielleicht erst über Nachkommen des Schuldigen? Die Frage führt tief in die Probleme der göttlichen Gerechtigkeit, der Vorsehung und der Theodizee. Der Dialog wird ebenfalls mit einem Jenseitsmythos beschlossen[14]. – *Über Isis und Osiris* (*De Iside et Osiride*): Eine Darstellung ägyptischer Mythen und Rituale, vor allem Isis, Osiris und ihren Gegenspieler Seth betreffend; systematische Erörterung von Deutungsmöglichkeiten und Durchführung einer Allegorese, die in diesen religiösen Überlieferungen den Ausdruck einer platonischer Seinsphilosophie sieht; darüber hinaus wird der Dualismus einer guten und einer bösen Macht eingeführt.

Eine in kurze Thesen zusammengefaßte Darstellung von Plutarchs Gedanken über die Religion läßt sich kaum geben, weil er selbst nie auf systematische Kohärenz Anspruch erhoben hat,

13 Diese drei Schriften bilden die sog. Pythischen Dialoge (*De E ap. Delph.* 1,38 E: *Pythikoì diálogoi*). In Delphi spielt auch *De sera numinis vindicta*, aber da ist das Orakel nicht das Thema.

14 Ein dritter Jenseitsmythos steht in einer Schrift mit naturwissenschaftlichem Thema, *Über das Gesicht im Monde* (*De facie in orbe lunae*).

sondern immer wieder das Tastende, Vorläufige seiner Überlegungen betonte[15]. Deshalb seien nur einige wichtige Themen dieser Theologie aufgezählt: die Begründung und Verteidigung des Götterglaubens; das Problem der Einheit und Vielheit der Götter (es bleibt allerdings latent); die Vorstellung von Gott als Schöpfer und als intelligibles Muster, existierende Norm der Weltordnung; die theonome Ethik des »Gott-ähnlich-Werdens«; die Vorsehung und das Problem des Übels in der Welt, also die Theodizee; die Lehre von den Dämonen; der Unsterblichkeitsglaube und die Vorstellung von Jenseitsstrafen[16]. Über all das ist in den Einführungen zu den einzelnen Schriften zu handeln.

Abschließend nur noch ein Hinweis auf Plutarchs Sprache. Sein Stil ist im allgemeinen nicht artifiziell auf Effekte zugespitzt, sondern hat einen natürlichen Fluß. In den Jugendschriften ist es anders; da dominieren die rhetorischen Kunstgriffe und Techniken des wirkungsvollen, ja manierierten Ausdrucks. Freilich merkt man auch später die Disziplin einer rhetorischen Ausbildung auf Schritt und Tritt. Weit ausladende, aber selten überladene Perioden sind mit grammatischer Korrektheit durchgeführt, die weite Sperrung zusammengehöriger Wörter ist ein häufiges Kunstmittel (das sich im Deutschen natürlich nicht nachahmen läßt). Der Wortschatz ist überaus reich, nuanciert und ausdrucksvoll. Plutarch hat sich nicht von Puristen beeinflussen lassen, die auf eine genaue Anlehnung an klassisches Attisch drangen (und nach Plutarchs Zeit zunehmend Erfolg hatten – im 2. Jahrhundert dominiert der sog. Attizismus). Plutarch vermeidet zwar Vulgarismen, aber er läßt sich kein Wort verbieten, wenn er es treffend findet; eher verbindet er zwei bedeutungsähnliche Wörter, um das Gemeinte noch genauer zu fassen,

15 So vor allem in *De sera* Kap. 4.

16 Sehr wenig wissen wir über Plutarchs Einstellung zu den Mysterien. Er war in die Dionysos-Mysterien eingeweiht und nahm deren Jenseits-Verheißungen ernst (*Consolatio ad uxorem* Kap. 10). Aber in seinen Schriften hielt er sich an die Regel der Geheimhaltung.

greift auch zu ausdrucksstarken poetischen Wörtern. Gerne flicht er Dichterzitate und Anspielungen ein, die beim Leser ganze Szenen und Situationen evozieren. Man hat den Eindruck einer gemächlichen, unangestrengten Breite, die alles andere ist als rhetorischer Leerlauf. Schließlich ist ein besonderes Merkmal seines Stils die pralle Fülle an Metaphern, Vergleichen, Bildern, die manchmal breit ausgeführt sind, manchmal in unauffälligen Wendungen versteckt bleiben. Dadurch wird jedes Thema, das er behandelt, in ein Netz von Beziehungen zwischen allen Welt- und Lebensbereichen eingebettet[17]. Eine eminente Anschaulichkeit und Lebendigkeit ist die Folge.

Plutarch gehörte seit der Renaissance zu den meistgelesenen Autoren der griechischen Antike[18], sicher nicht nur wegen seiner Weltanschauung, die man einem aufgeklärten Christentum als verwandt empfand, sondern auch wegen seines Stils. Besonders spürbar war sein Einfluß in Frankreich. Er war ein Lieblingsautor von Rabelais und Montaigne, und die von dem letzteren geschaffene literarische Form des *essai* verdankt den *Moralia* Plutarchs viel von ihrer geistigen und stilistischen Prägung. In derselben Zeit entstand die große Plutarch-Übersetzung von Jacques Amyot; 1559 erschienen die *Viten*, 1572 die *Moralia*. Sie wurde als epochemachendes Ereignis in der Entwicklung der französischen Sprache empfunden[19].

17 R. Hirsch-Luipold, Plutarchs Denken in Bildern. Studien zu ihrer literarischen, religiösen und philosophischen Funktion, Tübingen 2002.

18 Zur Nachwirkung grundlegend: R. Hirzel [42].

19 R. Aulotte, Jacques Amyot et la formation de la prose littéraire française, Travaux de linguistique et de littérature 18, 2, 1980, 49–56.

DE SUPERSTITIONE

1. Charakter und Datierung der Schrift

Diese kleine Schrift unterscheidet sich in der Darstellungsweise deutlich von anderen Schriften Plutarchs. Der Text ist aus scharf abgesetzten Einheiten aufgebaut, oft werden in schnellem Wechsel die zwei diskutierten Einstellungen – Aberglaube und Atheismus – nebeneinandergestellt, die Übergänge (gerne asyndetisch) wirken sprunghaft, es fehlt der typische lange Atem Plutarchs. Daß die Schrift unecht wäre[1], ist jedoch höchst unwahrscheinlich. Überzeugend ist die Erklärung, sie gehöre zu einer Gruppe von Jugendschriften, die rhetorischen Modellen folgen[2], auf effektvolle, geistreiche Formulierungen aus sind und den reifen persönlichen Stil Plutarchs erst ahnen lassen. Dem rhetorischen Charakter sind noch andere Züge zuzurechnen: die Gesamtanlage als Vergleich[3], die Neigung zur Überspitzung von Argumenten, die bis zu Verdrehungen führen kann[4], rhetorische Fragen,

1 So M. Smith in [30] S. 1.

2 F. Krauss, Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im Plutarchischen Schriftenkorpus, Diss. München 1912; G. Kowalski, De Plutarchi scriptorum iuvenilium colore rhetorico, Krakau 1918.

3 Die Form des Vergleichs (Synkrisis) hat Plutarch oft benutzt, z.B. in der Schrift *Über die Intelligenz der Tiere* (*De sollertia animalium*), die als Vergleich von Land- und Wassertieren angelegt ist. Im Spätwerk der Biographien hat er das Prinzip angewendet, indem er Griechen und Römer parallelisierte. Der besondere rhetorische Charakter von *De superstitione* liegt darin, daß nicht objektiv abgewogen wird, sondern eine These von Anfang an feststeht.

4 Ein Beispiel für dramatisierende Übertreibung: In Kap. 9 nähert der Abergläubische sich einem Heiligtum »wie einem Schlupfwinkel von Bären, einem Schlangenloch oder der Höhle von Seeungeheuern«. – Willkürliche Verwendung von Zitaten: In Kap. 5 wird der platonische Gedanke angeführt, daß Musik auf die Seele ordnungstiftend einwirke (167 BC). Er dient aber nur

fiktives Sprechen[5], Aktualisierung durch Anreden an den Leser[6] und durch Einbeziehung der eigenen Person als Exempel (Kap. 10), rhetorische Figuren aller Art. Dergleichen deutet auf eine bestimmte literarische Form: die sog. Diatribe, wie sie besonders von den Kynikern gepflegt wurde[7]. In der Tat zeigt die Schrift den typischen predigerhaften Eifer dieser populärphilosophischen Literatur. Andererseits finden sich aber psychologische Beobachtungen, die von dem feinen Einfühlungsvermögen zeugen, das für den Ethiker Plutarch charakteristisch ist.

Auch die religionsphilosophischen Standpunkte weichen in manchen Punkten von dem ab, was man aus Plutarchs großen Schriften kennt. Man vermißt eine Lehre von den Dämonen[8]; anstößige Riten und Mythen werden kritisiert, aber nicht auf einen tieferen allegorischen Sinn befragt[9]; die Schreckensvorstellungen von jenseitigen Strafen werden verworfen (Kap. 4), die Plutarch doch in seinen Mythen[10] ausführlich darstellt. Hat er von aufklärerischer Radikalität der Jugend später zu größerem Respekt vor der religiösen Überlieferung gefunden? Oder ist die Kompromißlosigkeit nur eine Folge der einmal gewählten rhetorischen Diatribenform? Oder liegt hier eine Quelle mit radikal religionskritischer Tendenz zugrunde – eine kynische Diatribe des 3. Jahrhun-

dazu, um (mit Hilfe eines Pindarzitats) zu der umgekehrten Behauptung zu führen: Bei ungeeigneten Seelen bewirke sie das Gegenteil, bis hin zu Tobsuchtsanfällen. Das ist sicher nicht im Sinne Platons. – Ein logischer Widerspruch: 7, 168 A 11 (der Abergläubische gibt sich nicht selbst die Schuld) gegen B 4 (er gibt sich selbst die Schuld). – Unrealistische Schematisierung: 3, 165 D (vor dem Krieg fürchtet man sich nur, wenn man in den Krieg zieht).

5 Beispielsweise 166 C (Apostrophe); 168 C (Ethopoiie).

6 166 F 2; 167 D 2, F; 169 D 5; 170 D 8.

7 Dies hat vor allem G. Abernetty [50] herausgearbeitet.

8 Siehe dazu »Plutarch und seine Religionsphilosophie«, S. 302. Die gelegentliche Erwähnung von *daímones* ist eher konventionell und läßt nicht auf eine wirkliche Dämonenlehre schließen.

9 Hierzu siehe *De Iside*, Einführung S. 346–350.

10 Hierzu siehe »Plutarch und seine Religionsphilosophie«, S. 302, ferner S. 335 f.

derts v. Chr. käme in Frage[11]? Dann muß Plutarch allerdings das Material seinem eigenen Konzept entsprechend bearbeitet haben, und es ist unwahrscheinlich, daß er Dinge stehengelassen hätte, die seiner Überzeugung direkt widersprachen[12].

Für eine Datierung der Schrift sind diese Überlegungen die einzige Grundlage; andere Anhaltspunkte helfen nicht weiter[13]. Man kann an die Jahre um 70 n. Chr. denken.

2. Der Begriff deisidaimonía ›Aberglaube‹[14]

Nicht nur etymologisch, sondern auch semantisch ist »Aberglaube« keine adäquate Wiedergabe von *deisidaimonía*; aber weil ein treffendes Wort im Deutschen fehlt, bleibt man besser bei dieser Übersetzung. Die Zusammensetzung aus der Wurzel **d(v)ei* ›fürchten‹ und *daímōn* ›göttliche Macht‹ (im älteren Griechisch fast synonym mit *theós* ›Gott‹) ergibt den Sinn ›gottesfürchtig‹; im 4. Jahrhundert v. Chr. wird das Wort tatsächlich noch in anerkennendem Sinne von frommer Ehrfurcht vor Göttern und Beachtung sakraler Vorschriften gebraucht[15].

11 Abennetty [50] denkt speziell an Bion von Borysthenes, welcher ja in Kap. 7, 168 D zitiert wird; zustimmend Erbse [52] S. 299 f. Für eine alte Quelle spricht, daß Plutarchs Beispielmaterial zum größten Teil auf die Zeit vor dem Hellenismus verweist.

12 Der Abstand von *De sup.* zu den anderen Schriften ist in der Forschung sehr verschieden beurteilt worden (Übersicht bei Brenk [31] S. 9–15). Einige halten ihn für gering (so Erbse und Brenk, mit verschiedenen Begründungen), viele für erheblich (so etwa Moellering [54]). Hierzu siehe S. 316.

13 Über die in Kap. 8 (169 C) erwähnte Eroberung von Jerusalem siehe die Anmerkung zur Stelle. Die historische Anspielung in Kap 11,170 E (siehe die Anm. 3 dazu) bezieht sich auf 41 n. Chr.

14 H. Bolkestein, Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde, Gießen 1929 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 21,2); P. J. Koets, Δεισιδαιμονία. A Contribution to the Knowledge of the Religious Terminology in Greek, Purmerend 1929.

15 Xenophon, *Agesilaos* 11,8; *Kyropädie* 3,3,58; Aristoteles, *Politik* 11,1315a 1. So noch *Apostelgeschichte* 17,22.

Ein Umschlag ins Tadelnde wird am Ende des Jahrhunderts sichtbar: Theophrast nimmt in seine *Charaktere*, eine Darstellung verkehrter und lächerlicher Lebenseinstellungen, als 16. Typus die *deisidaimonía* auf, und Menander dichtete eine (verlorene) Komödie *Deisidaímōn*[16]. Hier bezieht sich der Begriff auf übertriebene religiöse Observanzen. Theophrast gibt eine Definition, aus der klar wird, daß er das Verfehlte in der besonderen Art dieser »Furcht« sieht: Er bezeichnet sie als eine »Feigheit«, also einen Charaktermangel[17]. Wenn man ferner bei den Stoikern die Definition findet: »Furcht vor Göttern oder Daimones«[18], so ist dasselbe gemeint, nur im Rahmen der stoischen Psychologie, wo *phóbos* ›Furcht‹ ein verwerflicher Affekt *(páthos)* ist. Es ist diese stoische Auffassung, die Plutarch (Kap. 1) zugrunde legt.

Worauf die semantische Verschlechterung am Ende des 4. Jahrhunderts beruhte, läßt sich nur vermuten. Vielleicht hat die Verfeinerung der Gottesvorstellungen durch die Philosophie eine Abwehr gegen solche Observanzen gefördert, die als primitiv empfunden wurden und vor allem gegen die Würde des Göttlichen verstießen. Private Sonderkulte, die im 4. Jahrhundert vordrangen, mögen eine Rolle gespielt haben[19]. Auch ein sprachdynamischer Einfluß ist zu erwägen. Das Wort *daímōn* löst sich allmählich von der Synonymie mit *theós* ab und bezeichnet jetzt (in Anschluß an Ausführungen Platons: *Symposion* 202 E) überirdische Wesen, die, den Göttern untergeordnet, als vermittelnde und ausführende Mächte in der Welt tätig sind. Unter Platons

16 Plutarch hat aus der letzteren wohl Einzelheiten benutzt (siehe Anm. 10b, 5); aber die Berührungen mit Theophrast sind wenig signifikant.

17 Theophr. *Char.* 16,1: *deilía pròs tò daimónion* ›Feigheit gegenüber der höheren Macht‹. In der peripatetischen Ethik sind »Feigheit« und »Verwegenheit« die Extreme, zwischen denen die Tugend »Tapferkeit« liegt.

18 SVF Bd. III Nr. 408 und 409.

19 Auch Plutarchs Äußerungen über Reinigungszeremonien (3,166 A) und die Syrische Göttin (10,170 C) deuten in diese Richtung.

Schülern wurde viel darüber spekuliert, und es kam auch (namentlich bei Xenokrates) die Vorstellung von bösen Dämonen auf, deren Bindung an die Götter gelöst sei. Wenn man bei dem Wort *deisidaimonía* an die letzteren dachte, war eine Abwertung unvermeidlich. Die Platoniker förderten auch den orphischen Glauben an eine Vergeltung von Vergehen im Jenseits, den Platon in seinen Mythen veranschaulicht hatte. Eine Reaktion auf all dies war die Theologie Epikurs, die ausdrücklich das Ziel hatte, die Menschen vom Druck der Götterfurcht zu befreien; dies ist ein leitender Gedanke in dem epikureischen Lehrgedicht des Lukrez *De rerum natura.*

Plutarchs Darstellung der *deisidaimonía* enthält neben den Komponenten »Furcht« und »abstruse Rituale« eine dritte, intellektuelle Komponente: Diese Rituale setzen eine falsche Meinung über die Götter voraus. So kann der Begriff »Aberglaube« so weit gedehnt werden, daß auch altehrwürdige Mythen wie der von Leto (Kap. 10, 170 BC) darunter fallen. Er nähert sich der Bedeutung »falsche Lehre von den Göttern« und damit der Grundbedeutung des deutschen Wortes »Aberglaube«. Diese Seite der *deisidaimonía* ist logisch mit der erwähnten stoischen Definition verbunden, weil die Furcht als Affekt nach stoischer Theorie eine »falsche Meinung« sein muß. Plutarch führt diesen Zusammenhang in Kap. 1 aus, und vermutlich hatte er den Gedankengang schon in einer stoischen Quelle vorgefunden.

3. Gliederung

Die traditionelle Kapiteleinteilung, die bei vielen antiken Werken nicht ganz sachgerecht ist, gibt in *De superstitione* die wirkliche Gliederung besonders schlecht wieder. Deshalb haben wir oft die Kapitel mit Buchstaben unterteilt. (Diese Unterteilungen sind auch in Text und Übersetzung eingefügt.)

I Zwei Irrwege: Atheismus und Aberglaube. Abgrenzung und Definition: Beides sind falsche Vorstellungen von den Göttern, aber der Aberglaube ist zusätzlich mit einem Affekt verbunden und deshalb schlimmer als der Atheismus (Kap. 1–2)

II Der Aberglaube als der Affekt der Götterangst (3–6b)
  1. Angst lähmt (3a), Götterangst durchdringt das ganze Leben (3b), hört im Schlaf nicht auf (3c), nach Träumen folgen barbarische Sühneriten (3d) mit fremdländischen Formeln (3e), man wird auch im Schlaf nicht frei (3f). Es gibt kein Entfliehen (4a), im Jenseits setzen sich die Schrecken fort (4b)
  2. Kontraste zum affektlosen Atheismus, Gesichtspunkte: Verstörung durch Glauben (5a), Blindheit und Verblendung (5b–6a), menschengestaltige Götterbilder (6b)

III Atheist und Abergläubischer in Unglück und Glück (6c–9b)
  1. Seelenzustand im Unglück: der Atheist (7a), der Abergläubische (7b)
  2. Bewältigung des Unglücks:
     a) Der Atheist sucht Auswege, der Abergläubische versucht keine Abwehr (7c)
     b) Tröstungen: der Abergläubische ist für Trost unzugänglich (im Gegensatz zum Atheisten), statt dessen vollzieht er würdelose Bußriten (7d)
     c) Tiribazos als Beispiel für die Selbstaufgabe eines Menschen (8a)
     d) Geringe Übel werden vom Abergläubischen selbst verschlimmert (8b)
     e) Mahnung, Gebet mit Selbsthilfe zu verbinden (8c)
  3. Im Glück: der Atheist (9a) und der Abergläubische (9b) bei Götterfesten

IV Aberglaube als Asebie (10–11)
  1. Lästerungen in Worten (10),
  2. in Gedanken (11)

V Aberglaube als Motiv für Atheismus (12–13)
  1. Das falsche Gottesbild rechtfertigt den Atheismus (12)
  2. Das Beispiel des Menschenopfers (13)

VI Schlußwort: Frömmigkeit als Mitte zwischen Atheismus und Aberglauben (14)

4. Grundgedanken

Am Anfang steht die These: Aberglaube und Atheismus sind verwandt, weil beide auf falschen Meinungen über die Götter beruhen. Das ist zunächst ein Paradoxon, weil der naive Mensch sie als Gegensätze ansieht. Ihr Unterschied wird auf die Formel gebracht: Irrtum mit Affekt (*páthos*) – Irrtum ohne Affekt. Hier befinden wir uns in der Begriffswelt der stoischen Psychologie und Ethik. Auf dieser Grundlage wird gezeigt, daß der Atheismus, was die Folgen für das Lebensglück betrifft, dem Aberglauben vorzuziehen ist (Teil II und III). Dann tritt wieder die Verwandtschaft hervor: begrifflich (Teil IV), weil der Aberglaube implizit eine Gotteslästerung ist und deshalb ebenso unter das Verdikt der Asebie (des Religionsfrevels) fallen müßte, und kausal (Teil V), weil er als ein Motiv wirken kann, den Glauben an Götter überhaupt als Verirrung zu verwerfen. Im Schlußwort (Teil VI) wird das Verhältnis auf eine neue Formel gebracht: die beiden Fehlhaltungen sind Extreme, zwischen denen in der Mitte die richtige liegt, die Frömmigkeit (*eusébeia*). Dieses Schema Mitte – Extreme ist das klassische Schema der aristotelischen Analyse der Tugenden[20]. Man könnte es als unorganisch empfinden, daß Plutarch hier einen Gesichtspunkt einführt, der vorher gar keine Rolle spielte. Aber eher liegt darin eine Andeutung, daß eine Fortsetzung nötig wäre, die das Thema behandelte, das mit dem nachklingenden letzten Wort gestellt ist: die Frömmigkeit. Rückblickend wird dem Leser bewußt, daß die Argumentation eine Lücke hatte. Zwar war oft angeklungen, daß die zwei Fehlhaltungen im Kontrast zu einer richtigen zu verstehen sind; aber worin diese besteht, wurde (bis auf einen Hinweis in Kap. 8, 169

20 Die Frömmigkeit wird auch in einem anonymen peripatetischen Text als Mitte zwischen Atheismus und Aberglaube definiert: Stobaeus, *Eclogae* 2,7, p. 147,1–3 Wachsmuth-Hense. Plutarch hat den Gedanken wieder aufgegriffen in *De Iside et Osiride* 67,378 A; 71,379 E; *Vita des Camillus* 6,6.

BC) nicht ausgeführt. Jetzt erweist sich, daß die Frömmigkeit etwas Schwieriges ist, ein schmaler Pfad zwischen zwei Gefahren. Anderswo spricht Plutarch oft von der Behutsamkeit (*euläbeia*) gegen die Götter; in *De sera numinis vindicta* (Kap. 4)[21] findet sich dieser Begriff als Beschreibung eines tastenden Suchens nach dem Verständnis göttlichen Wirkens. Auf eine solche Aufgabe weist der Schluß von *De superstitione* hin.

Der Aberglaube, so erklärt Plutarch in dieser Schrift, sei das größere Übel. In *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* (Kap. 20–21) klingt es anders. Da läßt er Aristodemos sagen:

> »Der Atheismus ist ein ebenso großes Übel wie Roheit und Prahlsucht« (von deren schlimmen Folgen vorher die Rede war), »und zu diesem Atheismus bringen uns diejenigen (die Epikureer[22]), die von der Gottheit mit dem Zorn gleichzeitig auch die Gnade wegstreichen. Denn es ist besser, daß im Götterglauben eine kleine Beimischung von einem Affekt steckt, etwas zwischen Ehrfurcht und Angst, als daß wir, um diesen Affekt auszuschalten, uns selber keine Hoffnung, keine Erhebung des Gemütes übrig lassen, kein Vertrauen auf gegenwärtiges Glück und keine Zuflucht zur Gottheit im Unglück. Freilich soll man vom Gottesglauben den Aberglauben abstreifen, gleichsam wie Augenbutter vom Auge; aber wenn das nicht geht, soll man nicht mit grobem Zugriff den Glauben an die Götter, den die meisten hegen, mit herausstoßen und blind machen[23]. Dieser Glaube ist nicht angsterregend und düster, wie manche es darstellen, wenn sie von der Vorsehung ein Zerrbild geben, als ob sie wie der Kinderschreck Empusa oder wie eine Straf- und Sühnegöttin aus der Tragödie drohend über uns schwebte.« (1101 BC)

21 Siehe S. 323–325 sowie 339 mit Anm. 45.

22 Die Epikureer leugneten eigentlich nicht die Existenz von Göttern, sondern nur deren Einfluß auf das menschliche Leben. Plutarch weiß das sehr wohl, aber er fühlt sich berechtigt, sie als praktische Atheisten zu behandeln.

23 Dieses Bild (Gotteserkenntnis als das »Auge der Seele«) erinnert an *De superstitione* 5,167 B.

Hier spricht der reife Plutarch, der einen lebendigen Sinn für religiöse Bedürfnisse hat; er wendet sich auch gegen eine Absolutsetzung des stoischen Apathie-Ideals, das ja in *De superstitione* die theoretische Grundlage bildet. Man könnte fast meinen, der zitierte Text sei eine Korrektur der früheren Schrift.

In dieselbe Richtung weisen Plutarchs Äußerungen über Götterfeste[24]. Die erhebende Wirkung festlicher Begehungen muß für ihn ein wichtiges Element des religiösen Lebens gewesen sein. In Kap. 9 unserer Schrift bezeichnet er sie als »eine besonders große Freude (*hḗdista*) für den Menschen«. Ungläubige haben dafür ein höhnisches Lachen, aber sonst erwächst ihnen daraus kein Nachteil, während Abergläubischen das Fest durch ihre Ängste zur Qual wird. In *Non posse* Kap. 21 steht Ähnliches, aber viel differenzierter. Das freudige Hochgefühl eines Götterfestes wird hier so eindringlich beschrieben wie kaum sonst in der antiken Literatur. Der Atheist muß am Fest teilnehmen, um nicht als Abseitiger aufzufallen (so hatte Epikur selbst geraten), aber die Heuchelei macht das alles nur deprimierend.

> »So meinen sie (die Epikureer) denn auch, die Abergläubischen wohnten Opfern und Einweihungen nicht aus Freude bei, sondern aus Angst; dabei geht es ihnen selber nicht anders; tun sie ja doch dasselbe aus Angst, ohne wie jene auch frohe Hoffnungen dabei zu empfinden; sie sind nur ängstlich besorgt, es könnte auffallen, daß sie die Menge überlisten und hintergehen.« (1102 C)

Gewiß gibt es bei den »Abergläubischen« ein Element der Angst vor den Göttern, aber dieses ist doch schwächer als die seelisch aufbauenden Kräfte. Für wirklich schlechte Menschen ist es sogar wohltätig, weil es zu einer besseren Lebensführung anhält (25, 1104 B). Ihnen kann man die Jenseitsfurcht gar nicht ein-

24 Zum folgenden: H. Adam, Plutarchs Schrift Non posse suaviter vivi secundum Epicurum. Eine Interpretation, Amsterdam 1974.

dringlich genug einprägen. Plutarch selbst tut das in seinen drei Jenseitsmythen, während er in *De superstitione* Kap. 4 gerade diese Jenseitsvorstellungen zurückgewiesen hatte. In der neuen Perspektive hat der Begriff *deisidaimonía* etwas von seinem positiven Sinn wiedergewonnen, und was in *De superstitione* so hart angegriffen wurde, wird zur psychotischen Randerscheinung, für die das dort aufgefahrene polemische Geschütz viel zu schwer ist.

Der Götterglaube ist in *De superstitione* als erfreuende, Zuversicht spendende Kraft gesehen (6, 167 DE). Ein optimistisches Weltbild liegt zugrunde, das sich auf Platons Vorstellung von den Göttern als Spendern des Guten stützen kann. Drohendes, Gefährliches, Finsteres hat darin keinen Platz; für Mythen und Riten dieser Art zeigt Plutarch hier kein Verständnis. In diesem Punkt bildet die späte Schrift *De Iside et Osiride* einen scharfen Kontrast. Sie bemüht sich gerade um ein Verständnis dieser Seite der Welt; das Bedrohende hat einen göttlichen Repräsentanten in Seth, der Tod ist ein düsteres Faktum, das der Mensch nicht umgehen kann. Trotzdem bleibt Plutarch auch dort bei der Grundeinstellung des Gottvertrauens, und das in *De superstitione* entwickelte Konzept – Frömmigkeit als Mitte zwischen Aberglaube und Atheismus – ist nach wie vor in Kraft[25].

Plutarchs Kritik trifft grundsätzlich alle Vorstellungen, die auch das Übel auf das Wirken der Götter zurückführen. Religionsgeschichtlich gesehen sind das archaische Relikte innerhalb des nach-platonischen Gottesbildes[26]. Plutarch selbst hat das freilich anders gesehen. Die Riten, die ihn abstießen, hat er nicht als archaisch, sondern als »barbarisch« empfunden, trotz ihres griechischen Ursprungs (3,166 A). An einigen Stellen konnte er wirklich auf fremden Einfluß hinweisen, so beim syrischen Fischtabu (10,170 C) und dem jüdischen Sabbatgebot (3, 166A und

25 Siehe Anm. 20.
26 Siehe »Plutarch und seine Religionsphilosophie«, S. 296f.

8,169 C) sowie bei den fremden Wörtern in magischen Formeln (3,166 B)[27]. Mit Hinweisen auf echt Griechisches ist er sparsam; er erwähnt z. B. in Kap. 13 keine Beispiele für Menschenopfer bei Griechen und Römern. Überhaupt ist sein Material eingeschränkt. Er hätte gewisse Bereiche der Magie erwähnen können wie Fluchtäfelchen und Nekromantie, ferner die Astrologie (die er auch sonst weitgehend ignoriert). Eine einfache Erklärung wäre, daß er (wie schon bemerkt) aus Quellen des frühen Hellenismus schöpfte und nicht aus der Erfahrung seiner eigenen Zeit[28]. Aber es ist doch auffallend, daß er zwar eine magische Beschwörung der Artemis-Hekate zitiert (Kap. 10,170 B), aber nur von der Beleidigung der Göttin spricht und nicht auf den Zweck des Ritus – wahrscheinlich einen Schadenzauber – eingeht. Das Ziel seines Angriffs sind offenbar Verletzungen der Würde: der menschlichen Würde durch demütigende Bußriten, der Würde der Götter durch eine erniedrigende Vorstellung von ihrem Charakter und Wirken. Plutarchs Religion hat auch eine ästhetische Seite.

Unter den Philosophenschulen waren es, wie gesagt, die Epikureer, die den Kampf gegen abergläubische Ängste in ihr Programm aufgenommen hatten. Man mag sich wundern, daß Plutarch sie nicht erwähnt. Er denkt sicher vor allem an sie, wenn er von »Atheisten« spricht. Das freundliche Urteil über diese scheint eine Konzession zu sein, die dann in *Non posse* zurückgenommen wird. Es kann aber nicht davon die Rede sein, daß Plutarch sich in Grundsatzfragen an sie annäherte. Das wesentliche Argument der Epikureer ist ja, daß die gefürchteten übernatürlichen Einflüsse gar nicht existierten; die Naturwissenschaft könne alles »natürlich« erklären. Plutarch schließt sich dieser

27 Zu 12,171 B »barbarische Züchtigungen« siehe die Anmerkung 2. – Auch das Wort *allókotos* (165 F 3; 166 A 11) ›fremdartig, bizarr‹ suggeriert etwas Ausländisch-Barbarisches.

28 Die einzige eindeutige zeitgenössische Anspielung, nämlich auf die Ermordung des Kaisers Caligula, steht in Kap. 11, 170 E.

»aufgeklärten« Argumentation nicht an. Er argumentiert nur einmal in dieser Weise, im Falle der Mondfinsternis (8,169 A). In Kap. 7 (168 B 5–13) wird auch nahegelegt, daß Unglück auf eigenes Verschulden, nicht auf übernatürliche Mächte zurückzuführen sei. Das kann freilich nicht die endgültige Antwort sein, denn unheilvolle äußere Einwirkungen im Leben des Menschen lassen sich nun einmal nicht bestreiten. Man mag sie dem Zufall zuschreiben; aber die Rede vom Zufall führt Plutarch als eine Meinung an, mit der er sich nicht identifiziert (7,167 F–168 A). Ferner: In Kap. 3 wird über mantische Träume gesprochen und ihre seelische Wirkung verurteilt; ihre Bedeutsamkeit wird aber nicht ausdrücklich bestritten. Später hat Plutarch oft, z.B. in den Viten, den Wahrheitsgehalt von Träumen erörtert. Im Dialog *De genio Socratis* (Kap. 9) läßt er zwar Galaxidoros den Glauben an Träume heftig als *deisidaimonía* kritisieren; aber das weitere Gespräch verläuft eher zugunsten der Mantik. In *De superstitione*, so scheint es, hält er sich vorsichtig von einer Erörterung dieser Frage fern.

In der Argumentation gegen den Aberglauben bleiben also Lücken. Es scheint, daß die Schrift einen rationalistischen Optimismus vorführt, der manche lästige Fragen einfach übergeht. Sie ist gewissermaßen im Geiste des Galaxidoros verfaßt; und es ist ja eine beliebte rhetorische Aufgabe, für einen vorgegebenen Standpunkt eine Argumentation zu entwickeln. Wenn man beim späteren Plutarch manche religiöse Vorstellungen trifft, die von hier aus als »abergläubisch« erscheinen, so braucht man nicht auf eine tiefgehende Meinungsänderung zu schließen.

Eine solche Vorstellung ist die Lehre von den Dämonen, welche Plutarch dazu benutzt, Unvollkommenheiten in der Welt und ihrer Leitung zu erklären[29]. Dennoch hat er weiterhin betont, daß wir im Leben auf die Güte der Götter vertrauen können. Wir sind der Macht der Dämonen nicht hilflos ausgeliefert.

29 Siehe dazu S. 347f.

Es gibt eine bemerkenswerte Äußerung in der *Vita des Pelopidas* (Kap. 21) über Menschenopfer, deren grausige Ausmalung ja auch den pathetischen Schluß von *De superstitione* bildet. Menschenopfer lassen sich als eine Forderung von bösen Dämonen erklären[30]. In der Pelopidas-Vita berichtet Plutarch nun von einem Traum, in dem ein solches Opfer verlangt wurde, und zu der dämonologischen Erklärung bemerkt er:

> »Es sind nicht solche Wesen wie Typhon und die Giganten[31], die die Herrschaft über die Welt haben, sondern es ist der Vater aller Götter und Menschen. An Dämonen zu glauben, die sich an blutigem Menschenmord freuen, ist vielleicht ganz dumm, aber wenn es solche geben sollte, soll man ihnen keine Beachtung schenken, weil sie machtlos sind.«[32]

30 *De defectu oraculorum* 14; *Aetia Romana* 83,284 C.
31 Es ist bemerkenwert, daß diese Namen auch in *De superstitione* Kap. 13 vorkommen.
32 Hierzu Brenk [31] S. 55.

DE SERA NUMINIS VINDICTA

1. Thematik

Der Dialog *Über die späte Strafe der Gottheit* ist unter den religionsphilosophischen Werken Plutarchs vielleicht das bedeutendste[1]. Gekleidet in die Form eines Berichtes an seinen römischen Freund Quietus wird ein Gespräch geschildert, als dessen Teilnehmer Plutarchs Bruder Timon, sein Verwandter Patrokleas sowie ein Olympichos genannt werden[2]. Aus Kap. 12,556 F 1 und 17,560 C 10 ist zu schließen, daß dieses Gespräch in Delphi stattfand. Es wurde ausgelöst durch die Angriffe eines gewissen Epikuros[3] gegen den Vorsehungsglauben, welche – wie der Titel der Schrift schon andeutet – die gerechte göttliche Lenkung der Welt problematisierten. Dieses seit G. W. Leibniz mit dem Kunstwort Theodizee benannte Problem[4] setzt einen

1 Ziegler [49] S. 850; vgl. weiter das Urteil von de Lacy [18] S. 170: »This is perhaps the most admired of Plutarch's philosophical writings«; ähnlich Klauck [43] S. 66: das »ausgereifteste und durchdachteste Werk«.

2 Möglicherweise umfaßt die Gruppe aber noch mehr Teilnehmer, die sich nicht aktiv an der Diskussion beteiligen (vgl. 12,556 E–F).

3 Über den Namen siehe die Anm. 1 zu Kap. 1.

4 Das Problem als solches ist alt (vgl. Homer *Odyssee* 1,32–34). Im 6. Jh. v. Chr. hatten Solon (*Eunomia* 48 f.) und Theognis (1,377–380) in ihren Dichtungen die Frage gestellt, warum es den Guten genauso oder noch schlechter als den Bösen ergeht. Während Theognis bei der staunenden, fast anklagenden Anfrage an Zeus haltmacht, versucht Solon ähnlich wie Plutarch dieses Problem in seinen Dichtungen zu lösen und entwirft das Bild der über die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Verstandes erhabenen Gottheit (Zeus bzw. Dike), die alles sieht und alle Übeltaten manchmal sofort, manchmal später, aber jedenfalls aufs genaueste und peinlichste ahndet (*Elegie an die Musen* 17 ff., *Eunomia* 15 ff.). Als Argument gegen die Vorsehung taucht es später bei den Skeptikern auf (z. B. in der Rede des Cotta in Ciceros *De natura deorum* 3,79–85 oder bei Sextus Empiricus

Gottesbegriff voraus, der durch die Eigenschaften Macht und Güte konstituiert wird, wobei die göttliche Macht die *Möglichkeit*, die göttliche Güte die *Verpflichtung* zum Eingreifen beinhaltet. Plutarch teilt diese Voraussetzung; explizit definiert er zu Beginn seines Traktates (4,550 A) das göttliche Wesen[5] sowohl als »Lenker und Herr von allem« (ἄρχων καὶ κύριος ἁπάντων) wie als »Meister der Kunst, Recht zu schaffen« (δημιουργὸς δίκης). Das Theodizeeproblem hat allerdings noch eine weitere, oft übersehene Voraussetzung, die gerade bei Plutarch klar zur Sprache kommt: Es ist die Konzeption der *Vorsehung* (πρόνοια), durch welche die Gottheit als Inbegriff und Garant einer vernünftigen und durch die Vernunft nachvollziehbaren Weltordnung behauptet wird. Diese von der Stoa besonders konsequent durchgeführte Vorstellung wird von Plutarch zwar im Sinne der platonischen Philosophie modifiziert[6], aber im Kern beibehalten. Aber diese Konzeption gerät mit der alltäglichen Erfahrung des Bösen in Konflikt. Bereits in der Antike wurde in einer – Epikur zugeschriebenen – Sentenz[7] der dadurch entstehende Widerspruch im Gottesgedanken

Hypotyposeis 3,9–12). Zum speziellen Problem der Strafverzögerung seit Solon, seiner Behandlung in der Stoa und deren Einfluß auf Plutarch vgl. Méautis [16] S. 9ff.

5 Plutarch spricht wechselweise von (ὁ) θεός, (οἱ) θεοί, τὸ θεῖον oder τὸ δαιμόνιον.

6 Plutarch lehnt v.a. den in der Stoa mit dem Vorsehungsgedanken verbundenen Determinismus ab; vgl. Baldassarri [56], Anc.W. 1994 S. 151.

7 H. Usener, Epicurea, Stuttgart 1966, Fr. 374, S. 252f. Die Zuschreibung dieser Argumentation an Epikur durch Laktanz (*De ira dei* 13,20f.) ist allerdings fraglich. Epikur hatte keinen ethischen Gottesbegriff. Seine Götter verbringen ihr Leben in selbstzufriedener Seligkeit, ohne sich um das Elend und den Schmutz dieser Wirklichkeit zu scheren – eben darin besteht ihre Glückseligkeit (*Men.* 123f.)! Daher teilte Epikur die Voraussetzungen der zitierten Argumentation nicht. Laktanz steht mit seinem Bericht allein (vgl. W. Schmid, Art. »Epikur«, RAC V, Sp. 786). G. Arrighetti (Epicuro, Opere [BCF 41], Turin 1973) nimmt bezeichnenderweise diesen Text auch nicht in seine Edition der Epikurfragmente auf. Der Urheber könnte ein Skeptiker gewesen sein (vgl. Sextus Empiricus a.a.O.).

selbst auf den Begriff gebracht: »Entweder will Gott die Übel aufheben und kann nicht, oder er kann und will nicht, oder er will nicht und kann nicht, oder er will und kann.« Jede dieser Lösungen aber führt in die Aporie: »Wenn er will und nicht kann, ist er schwach, und das trifft für Gott nicht zu. Wenn er kann und nicht will, ist er neidisch, und das ist ebenso unvereinbar mit Gott. Wenn er nicht kann und nicht will, ist er neidisch und schwach und dementsprechend kein Gott. Wenn er aber will und kann, wie das allein angemessen für Gott ist – wo kommen dann die Übel her, und warum hebt er sie nicht auf?« Gleichgültig, ob damit die Existenz von Göttern überhaupt bestritten wird oder nur ihre Fürsorge für die Welt[8] – immer wird das Vorhandensein von Übeln zum Argument gegen die Überzeugung, daß diese Welt von einer guten Gottheit regiert wird. Da für Plutarch das Konzept der *Vorsehung geradezu Synonym für die heilsame Präsenz des Göttlichen in der Welt* ist[9], sieht er sich – wie wenige Jahrzehnte vorher bereits der Stoiker Seneca in seiner Schrift *De providentia* – zu einer Apologie der πρόνοια genötigt. Eine solche ist nicht nur aus religiösen Gründen unverzichtbar, sondern auch aus ethischen; denn die Überzeugung vom gerechten Walten der Vorsehung ist – das macht er vom Auftakt der Schrift bis zum Schlußmythos deut-

8 Ennius *Fr. Scaen.* 316–318 Vahlen (aus der Tragödie *Telamo*): *Ego deum genus esse semper dixi et dicam caelitum, sed eos non curare opinor quid agat humanum genus; nam si curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest*; siehe weiter die Argumentation bei Aetius *De Placitis* 1,7,10.

9 Vgl. Valgiglio [47] S. 35: »L'intervento benevolo di Dio, a favore del mondo, e soprattutto dell'uomo, prende il nome sia di πρόνοια semplicemente..., sia di θεῶν (θεοῦ) πρόνοια«; ähnlich: Calderón [57] S. 225: »En efecto, la Providencia se porta con los hombres como una madre y los colma de favores, que van desde el nacimiento a la felicidad pasando por la salud y las riquezas«. Zur Präsenz des Göttlichen vgl. auch Oakesmith [44] S. 98: Plutarch »... succeeds in bringing the Divine Nature, by the exercise of intelligence, into an intimate relation with humanity which the Platonic Demiurgus never attains«.

lich – für das menschliche Zusammenleben unentbehrlich, ihre Bestreitung zerstört die Grundlage jeder Ethik[10].

Nicht ganz eindeutig ist, gegen wen sich Plutarch aktuell wendet. Der Auftakt des Dialogs nennt den Namen Epikur. Auch wenn damit ein Zeitgenosse Plutarchs gemeint ist, suggeriert er doch den Schulgründer. Nun sind zwar die Epikureer bekannt als eingeschworene Gegner des Vorsehungsglaubens[11], aber die Theodizee ist für sie, gerade aufgrund ihrer Gottesvorstellung, eigentlich kein Thema. Da zudem die epikureische Philosophie, mit der Plutarch sehr wohl vertraut ist[12], sonst in diesem Dialog keinerlei Rolle spielt, andererseits aber das hier verhandelte Problem der unzureichenden Bestrafung der Bösen offenbar auch von der akademischen Skepsis als Argument gegen den Vorsehungsglauben angeführt werden konnte[13], ist die Vermutung möglich, daß die Auseinandersetzung mit »Epikur« (zumindest auch) auf die Religionskritik der akademischen Skepsis zielt, die Plutarch als Bestandteil seiner eigenen Tradition nur indirekt, auf dem Umweg über den »Erzketzer« Epikur, angreift. Ein solches Vorgehen wäre für Plutarch nicht unüblich[14].

10 Siehe vor allem 2,548 C – 3,549 E.

11 Vgl. die Zusammenstellung bei Baldassarri [56] S. 147f.

12 Der Lampriaskatalog nennt allein acht Schriften, die sich mit Epikurs Philosophie auseinandersetzen, von denen drei erhalten sind (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, Adversus Colotem, De latenter vivendo*). Plutarchs Ablehnung Epikurs war also, wie J. P. Hershbell resümiert, »... based not on ignorance, but on an apparently good knowledge of Epicurean philosophy« (J. P. Hershbell, Plutarch and Epicureanism, ANRW II, 36.5, 3353–3383, hier S. 3381; vgl. weiter R. Flacelière, Plutarque et l'épicurisme, in: Epicurea in memoriam Hectoris Bignone, Genua 1959, 197–215, und U. Berner, Plutarch und Epikur in: [36] S. 117–139, zu *De sera* 132ff.)

13 Vgl. die Rede des Skeptikers Cotta in Ciceros *De natura deorum* 3,79–85, der eben mit Hinweis auf die mangelhafte Vergeltung die *mundi divina in homines moderatio* bestreitet, sowie Sextus Empiricus *Hypotyposeis* 3,9ff.

14 De Lacy [33] S. 84 hat gezeigt, daß Plutarch seine Auseinandersetzung mit der akademischen Skepsis öfters als Kritik am Epikureismus tarnt.

2. *Gattung*

Der Traktat hat die Form eines philosophischen Dialogs. Allerdings ist der dialogische Charakter schon dadurch verzerrt, daß die Gesprächspartner nicht viel mehr als die Stichworte für die Monologe Plutarchs liefern. Dem entspricht die Art, wie die Partner zu Wort (bzw. nicht zu Wort) kommen: Der Auslöser des Gespräches, jener »Epikur«, ist am Beginn bereits weggegangen; seine Argumente, die gleich als »absurd oder falsch« (1,548 C) bezeichnet werden, sind gar nicht direkt berichtet[15], und Plutarch erklärt ihre Widerlegung für sachlich überflüssig; nur ihre seelische Schadenswirkung gelte es zu verhüten: »Es genügt, wenn wir die Vorstellung, die sie (sc. die Gegner der Vorsehung) vertreten, von unserem eigenem Geist abschütteln, bevor sie dort ihre verderbliche Wirkung entfalten kann« (1,548 C). Plutarch konzentriert seine Schrift also bewußt auf die Überwindung der Zweifel am Vorsehungsglauben[16]; die Gegenposition blendet er als schädlich und wertlos aus, um dann die eigene Position zu begründen. Diese *Konzentration auf die Binnenperspektive* zeigt die apologetische Orientierung des Dialogs. Der Aufbau und die Abfolge von polemischer Widerlegung (*refutatio*) als Vorspann der eigentlichen Beweisführung (*probatio*), die auch innerhalb des Traktates wiederkehren, zeigen den *rhetorischen Charakter*, der auch sonst für Plutarchs Widerlegungsschriften charakteristisch ist[17]. Dabei praktiziert Plutarch durchaus die advokatische Technik der Diskreditierung des Gegners; gerne benutzt er die dialektischen Kunstgriffe der Skepsis, wozu vor allem der Nachweis von

15 Man hat vermutet, daß der Anfang verlorengegangen ist, aber das ist unwahrscheinlich (vgl. Méautis [16] S. 52f.).

16 Vgl. 3,549 B 11.

17 Vgl. besonders den Aufbau von *De latenter vivendo*; dazu Heininger/Feldmeier, Einleitung in [36] S. 37f., wo auf die Nähe zur Gerichtsrede hingewiesen wird.

Selbstwidersprüchen in der gegnerischen Argumentation gehört[18].

Dies wirft auch ein Licht auf die Vielfalt der Antworten innerhalb des Traktates, die wegen ihrer Unvereinbarkeit[19] die Ausleger immer wieder befremdet haben. Es geht Plutarch hier gerade nicht um eine konsistente Beweisführung für ein gerechtes Walten der Vorsehung, denn eine solche ist – da ist er mit der Skepsis völlig einig – dem begrenzten menschlichen Erkenntnisvermögen gar nicht möglich. Vielmehr geht es ihm nur um den Aufweis, daß sich für die Erfahrungen, die zum Zweifel an der Vorsehung führen, auch andere plausible Erklärungen finden lassen. Für diese Plausibilität benutzt er den Begriff »Wahrscheinlich-

18 Klassisch zeigt dies der Auftakt in *De latenter vivendo* (1,1128 A–C), wo Epikur vorgeworfen wird, mit der Maxime »Lebe im Verborgenen« sich selbst berühmt gemacht zu haben (*Non posse* 18,1100 A–B). Ebenso zielt der Vorwurf in den anderen epikureischen Schriften, daß die hedonistische Philosophie Epikurs gerade das wahre Lebensglück zerstöre (vgl. *Non posse* 5 f.; 1090), auf den Nachweis eines Selbstwiderspruchs. In *De sera* findet sich diese Technik etwa in Kap. 13 am Beginn der Auseinandersetzung mit dem Einwand des Timon gegen Sippenhaftung und Kollektivschuld. Plutarch begegnet diesem (sofort als ἀτοπία qualifizierten) Argument zunächst dadurch, daß er die historische Zuverlässigkeit vieler Beispiele in Zweifel zieht, die Timon hierfür anführt. Auch wenn Timon darauf besteht, daß der Einwand nicht von der Anzahl der historisch verbürgten Beispiele abhängig sei, so bleibt doch der Eindruck schlampig recherchierter Argumente. Plutarch stößt nach und fragt, was Timon denn von der Ehrung von Nachkommen berühmter Männer halte. Als dieser naiv die Sitte für gut erklärt, konstatiert Plutarch einen Selbstwiderspruch: Wenn er die Belohnung von Nachkommen für die guten Taten der Vorfahren bejahe, dann müsse er auch die Bestrafung für die bösen Taten der Ahnen anerkennen. Zwar ist, wie auch Plutarch weiß, ein solcher Gegenangriff noch nicht der Beweis für die Richtigkeit der eigenen Position; er bezeichnet ihn selbst als provisorische Verteidigungsmaßnahme (14,558 D: »gleichsam ein Bollwerk …, das gegen jene übermäßig scharfen Krittler aufgerichtet ist«). Dennoch hat er damit, rhetorisch geschickt, schon einmal eine erste Bresche in die gegnerische Argumentation geschlagen.

19 So verteidigt Plutarch zunächst die Strafverzögerung, dann bestreitet er sie; er behauptet, daß die unheilbar Bösen sofort von der Gottheit getötet würden (6,551 D 11), um dann wenig später ihre vorläufige Aussparung als Instrument der Vorsehung zu rechtfertigen (6,552 C – 7,553 C) usw.

keit« (τὸ εἰκός), teilweise auch den von der akademischen Skepsis (Karneades) benutzten Begriff des »Überzeugenden, Einleuchtenden, Plausiblen« (τὸ πιθανόν).

3. Erkenntnistheorie

Diese Methode hängt mit Plutarchs Erkenntnistheorie zusammen. Auch wenn er letztlich »Dogmatiker« ist, bedeutet dies nicht, daß er die (rhetorisch abqualifizierte) Gegenposition unterschätzen würde. Gerade *De sera* zeigt, daß er durchaus die Kritik der Skepsis wahrnimmt und seine Überzeugungen in Auseinandersetzung mit dieser neu zu begründen sucht[20]. Das wird schon am Beginn der Schrift deutlich, wo er seinen erkenntnistheoretischen Ansatz als Grundlage der gesamten Argumentation[21] vorstellt: Wenn schon – so wendet er dort gegen den Kritiker ein – in Fachwissenschaften wie Medizin oder Militärwesen der Unerfahrene sich kein Urteil über die Entscheidung des Spezialisten anmaßen kann, so gelte dies *a minore ad maius* erst recht im Blick auf »die größte aller Künste«, die nur Gott beherrscht, nämlich die der Seelenheilung[22]. Die sich in der Bestreitung der Vorsehung so sicher dünkende (und darin wieder dogmatisch auftretende) Religionskritik wird ihrerseits einer skeptischen Revision unterzogen; unter Berufung auf die »Behutsamkeit der Philosophen in der Akademie« (εὐλάβεια τῶν ἐν Ἀκαδημείᾳ φιλοσόφων) wird die Kritik auf die Kritiker zurückgewendet.

20 Zur Vertrautheit Plutarchs mit der Skepsis vgl. J. Schroeter, Plutarchs Stellung zur Skepsis, in: Abhandlungen zur Geschichte des Skeptizismus, Heft 1, Leipzig 1911. Zur Kritik an Schroeters Versuch, Plutarch selbst zum Skeptiker zu machen, siehe De Lacy [33] S. 83.

21 4,549 E–550 C. Plutarch leitet diese Ausführungen ein mit der sprichwörtlichen Wendung »vom Herd beginnend« (ἀφ' ἑστίας ἀρχόμενοι, siehe die Anm. 4,3 zur Stelle und Klauck [9] S. 206), die den Beginn mit der Hauptsache anzeigt.

22 4,550 A: ἡ περὶ ψυχὴν ἰατρεία.

In Kap. 14 kommt Plutarch auf diese Überlegungen zurück[23] und unterstreicht, daß den Menschen eine gesicherte Einsicht in das Wirken Gottes unerreichbar ist.

Plutarch teilt also mit seinen Gegnern die Überzeugung, daß das Göttliche dem menschlichen Erkennen entzogen ist. Aber während diese die Vorsehung bestreiten, hat Plutarch mit der akademischen εὐλάβεια »gewissermaßen einen bergenden Hafen in Sicht«, um nun »um so zuversichtlicher« den aufgeworfenen Aporien »das Wahrscheinliche und Einleuchtende« (τὸ εἰκὸς καὶ τὸ πιθανόν) entgegenzustellen (14,558 D), was für ihn heißt: seine Überzeugung von einem gerechten Walten der Vorsehung als die plausiblere Deutung der Wirklichkeit zu etablieren. Zu diesem Zwecke begibt er sich – und das ist die Stärke dieser Schrift – auf das dornige Feld der religiösen Wirklichkeitsdeutung. Er bietet der Skepsis dort Paroli, wo sie angesichts des Bösen beansprucht, die einzige überzeugende Antwort zu geben.

4. *Mythos und Logos*

Wie in *De genio Socratis* und in *De facie in orbe lunae*[24] mündet auch hier die Argumentation in einen Schlußmythos. Zu Recht wird dies in der Forschung auf Platons Vorbild zurückgeführt. Zu Unrecht begnügt man sich zumeist mit diesem Hinweis. Erklärt er doch nicht, warum und in welcher Weise Plutarch hier dem Meister folgt. Andere Platoniker haben das, soweit wir feststellen können, nicht getan[25]. Plutarchs Mythendichtung muß als eigenständiges Wiederaufgreifen der religiösen Dimension in Platons Werken verstanden werden.

23 14,558 D: »Wir aber wollen aufs neue gleichsam den Anfang des Garnknäuels wieder aufnehmen …«

24 Mit einem angedeuteten Schlußmythos endet auch *De latenter vivendo.*

25 Eine Ausnahme bildet der pseudoplatonische Axiochus, der aber Platon imitiert.

Das zeigt sich schon daran, daß der Mythos nicht einfach an den Logos angehängt ist, sondern in diesem argumentativ vorbereitet wird und mit ihm verschränkt ist. Als Klammer ist jene Passage wesentlich, wo Olympichos einwirft, daß Plutarch bei seiner Argumentation eine »gewaltige Voraussetzung« mache, nämlich die Fortdauer der Seele (17,560 A–B). Der Einwand kommt an dieser Stelle ziemlich abrupt, aber er gibt Plutarch die Gelegenheit, die Grundzüge seiner Vorgehensweise darzulegen: Die gesamte Darlegung sei – so betont er – von Anfang an von der Überzeugung ausgegangen, daß Gott uns das Angemessene zuteilt. Dieser »Glaube« an eine gerechte Vorsehung liegt also dem Logos axiomatisch zugrunde. Die Zuwendung Gottes zum Menschen, die sich sogar in der Fürsorge für die Toten äußert, setze aber – so folgert Plutarch – die Annahme einer Fortdauer der Seele voraus, denn es sei mit dem Gottesgedanken nicht zu vereinen, daß sich die göttliche Fürsorge auf so Geringwertiges und Kurzlebiges wie das vergängliche menschliche Leben richte. Aus der Vorsehung folgt deshalb: Der Mensch hat etwas Göttliches in sich, ist Gott ähnlich und daher »dauerhaft und fest« (17,560 B–C). »Es ist also ein einziger Gedankengang, der gleichzeitig die Vorsehung Gottes und das Überdauern der Seele begründet, und man kann nicht an dem einen festhalten, wenn man das andere aufgibt« (18,560 F). Dieser Zusammenhang macht es nun aber weiter wahrscheinlich, daß es im Jenseits zu einer göttlichen Vergeltung komme: »… wenn die Seele nach dem Tod weiter existiert, so ist es besonders plausibel (μᾶλλον εἰκός), daß Ehrungen und Strafen ihr in diesem Zustand zuteil werden« (18,560 F). Im Rahmen der folgenden Ausführung, die Aspekte des Verhältnisses diesseitiger und jenseitiger Strafe behandelt, deutet Plutarch an, daß er davon mehr zu erzählen wisse. Ehe er jedoch zum »Mythos« kommt[26], besteht er bezeichnenderweise

26 Plutarch ziert sich etwas und lehnt zunächst die Bitte der Zuhörer, davon zu erzählen, mit dem Hinweis ab, daß dies den anderen wie ein Mythos

darauf, zuvor die verbleibenden Wahrscheinlichkeitsgründe nachzutragen (18,561 B).

Logos und Mythos setzen sich also gegenseitig voraus und begründen sich wechselseitig: Einerseits bringt der Mythos narrativ jenen Zusammenhang der Wirklichkeit mit Gott zur Sprache, den der argumentierende Logos axiomatisch voraussetzt und plausibel zu machen sucht, ohne ihn beweisen zu können. Insofern erweist sich der Mythos als die Vollendung des Logos[27]. Andererseits setzt aber auch der Mythos den philosophischen Diskurs voraus, da dieser dem in Frage gestellten Glauben an eine gerechte Vorsehung erst wieder den Weg frei und dessen Aussagen als vernünftige Postulate wahrscheinlich machen muß. Ohne solchen vorbereitenden Logos wäre der Mythos nur fromme Behauptung, unbegründetes »Dichter-Erschleichnis«[28].

5. *Abfassungszeit*

Terminus a quo der Abfassung der Schrift ist das *vaticinium ex eventu* des im Mythos (Kap. 29) geweissagten Ausbruchs des Vesuv (24.–26. 8. 79 n. Chr.). Falls mit dem »guten Kaiser«, dessen

vorkommen könne, weshalb er sich lieber »auf Argumente der Wahrscheinlichkeit (τῷ εἰκότι) beschränke« (18,561 B). Auf weiteres Drängen erklärt er sich dann bereit, den Mythos zu erzählen – »wenn es denn ein Mythos ist«, wie er gleich einschränkt, um die mit dem Mythosbegriff verbundene Assoziation des bloß Fiktiven abzuwehren. Auch in *De facie* wird der Schlußmythos lange vorher angekündigt und durch theoretische Überlegungen vorbereitet (vgl. 26,940 F mit der verstümmelten Einleitung 1,920 B). Dies unterstreicht, daß der Schlußmythos nicht Zutat ist, sondern das mit Spannung Erwartete.

27 Olympichos sagt denn auch am Ende der Argumentation ausdrücklich, daß ein endgültiges Urteil über den Wert von Plutarchs Ausführungen erst nach dem Mythos möglich ist (22,563 B); vgl. das Urteil von Méautis [16] S. 53, der Mythos sei »... le couronnement et la conclusion...« des Traktates.

28 Die Formulierung stammt von F. Nietzsche, Lieder des Prinzen Vogelfrei. An Goethe, in: F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Stuttgart 1986, S. 305.

Ende durch Krankheit dort ebenfalls angekündigt wird, Titus gemeint ist (und ein anderer kommt zwischen Nero und Trajan kaum in Frage), so ist der Dialog nach dessen Tod am 13. 9. 81 geschrieben. Allerdings ist eine weit spätere Abfassung noch wahrscheinlicher. Der Dialog steht den delphischen Dialogen nahe, die Plutarch wohl als Priester am Apollonheiligtum verfaßt hat. Da er dieses Priestertum in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre angetreten hat[29], dürfte der Dialog frühestens um diese Zeit entstanden sein. Falls der Adressat der Schrift jener Titus Avidius Quietus ist, der 91/92 Prokonsul von Achaia war, wäre der *terminus ad quem* dessen Todesjahr 107.

6. *Gliederung*

Wie auch bei einigen platonischen Dialogen[30] ist die Darlegung zweigeteilt in Logos und Mythos[31], d.h. in einen (ausführlicheren) argumentierenden Teil, der dialogisch angelegt ist und sich auf die Frage einer innerweltlichen Vergeltung konzentriert, sowie einen narrativen, der dies in der Schilderung einer Himmelsreise durch die jenseitige Bestrafung der Seelen ergänzt. Der Logos läßt sich seinerseits zweiteilen: Ein erster Gesprächsgang bietet zwei unterschiedliche Erklärungsmodelle für die verspätete Vergeltung im Blick auf das individuelle Leben, ein zweiter thematisiert das Problem einer zwar innerweltlichen, aber über das individuelle Leben hinausreichenden, kollektiven Vergeltung. Mit seinen Schilderungen der jenseitigen Bestrafung der in diesem Leben nicht gesühnten Untaten gibt der Schlußmythos einen visionären Ausblick auf die Vollendung der immanent immer nur bruchstückhaft erschließbaren göttlichen Gerechtigkeit.

29 Ziegler [49] S. 660.
30 *Gorgias*, *Politeia*, *Phaidon* und *Phaidros*.
31 In 18,561 B nimmt Plutarch selbst diese Einteilung vor.

Mit diesem klar markierten Genuswechsel (18,561 B) wird die Argumentation von der Erzählung, der philosophische Diskurs von der religiösen Schau unterschieden.

Daraus ergibt sich folgende Gliederung:

Exposition: Die Problematik der Strafverzögerung (Kap. 1–3)
1. »Epikurs« Eindruck (1)
2. Die dadurch provozierten Anfechtungen (2 f.)
    2.1 Unterminierung der Ethik (2)
    2.2 Zerstörung des Glaubens an die Vorsehung (3)
    2.3 Die »dritte Welle« (wird verschoben)

Logos: Strafe und Strafverzögerung im Diesseits (Kap. 4–21)
1. *Erste Apologie:* Der Horizont der individuellen Existenz (4–11)
    1.1 Der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt: Das Wahrscheinlichkeitsurteil der akademischen εὐλάβεια (4)
    1.2 Der erste Argumentationsstrang: Sinn der Strafverzögerung (5–8)
        1.21 Gottes vorbildliche Besonnenheit (5)
        1.22 Gottes weiterblickende Förderung
            – Die Chance des einzelnen auf Heilung bzw. Reifung (6)
            – Der mögliche Nutzen der Bösen für die anderen (7)
        1.23 Die bessere Entsprechung von Vergehen und Vergeltung (8)
    1.3 Der zweite Argumentationsstrang: Das sich selbst bestrafende Böse; insofern wird die Strafe gar nicht verzögert (9–11)
2. *Zweite Apologie:* Der Horizont der kollektiven Existenz (Kap. 12–21)
    2.1 Der dritte Einwand: Die Haftung von Nachkommen ist ungerecht (12)
    2.2 Erstes Argument: Die Akzeptanz der Verdienste der Vorfahren (13)
    2.3 Erneute Präzisierung des erkenntnistheoretischen Aus-

gangspunktes: Das Wahrscheinlichkeitsurteil der akademischen εὐλάβεια (14)
- 2.4 Zweites Argument: Gemeinschaft als Korporation
  - 2.41 Die Polis als Kollektivwesen (15)
  - 2.42 Das Geschlecht als zusammenhängende Einheit (16)
- 2.5 Erster Verweis des Logos auf den Mythos: Die Wahrscheinlichkeit einer Fortdauer der Seele und einer jenseitigen Vergeltung (17f.)
- 2.6 Drittes Argument: Die Heilung moralischer Erbschäden (19–21)

Mythos: Die jenseitige Vollendung der Gerechtigkeit (Kap. 22–33)
1. Die paränetische Einleitung: Die wunderbare Bekehrung des Schurken Thespesios (22)
2. Die Vision des Thespesios während seines Scheintodes (23–33)
   - 2.1 Die Schau der Seelen der Gestorbenen (23)
   - 2.2 Auftreten eines Jenseitsführers (24)
   - 2.3 Das Wirken der Vergeltung
     - 2.31 Überblick über die drei Weisen der Vergeltung (25a)
     - 2.32 »Poine« als innerweltliche Strafe (25b)
     - 2.33 Die jenseitige Strafe der »Dike« als Reinigung der Seelen (26)
     - 2.34 Weitere Stationen der Himmelsreise:
       - Der Ort der Lethe (27)
       - Das Orakel der Nacht (28)
       - Delphi und die Sibylle (29)
     - 2.35 Intensivierte Schilderung der Qualen der Bestraften (30)
     - 2.36 Die Genugtuung für die bestraften Nachkommen (31)
     - 2.37 Die Wiedergeburt der Seelen in Tierkörpern (32)
   - 2.4 Die Rückkehr des Thespesios ins Leben (33)

7. *Der Argumentationsverlauf*

Wenn Plutarch dem Vorwurf der unzureichenden göttlichen Vergeltung als erstes entgegenhält (Kap. 4), daß die höchste aller Künste, nämlich die nur von Gott beherrschte »Seelenheilung«, der menschlichen Urteilskraft nicht zugänglich sei, so will er damit nicht nur zur εὐλάβεια anleiten, sondern er gibt auch inhaltlich dem Traktat eine neue Ausrichtung: Die Erörterung der göttlichen Gerechtigkeit darf sich eben nicht, wie die Gegner voraussetzen, nur auf den Aspekt der Revanche (ἀντιλυποῦν) beschränken. Vielmehr zielt das göttliche Handeln über die bloße Vergeltung hinaus auf die bestmögliche Heilung des in dieser Welt Verkehrten ab[32]. Als Richter ist Gott zugleich immer auch Arzt, und die medizinische Metaphorik bestimmt denn auch mindestens ebenso die gesamte Darlegung wie die juridische.

Im ersten Hauptabschnitt des Logos versucht Plutarch entsprechend seinem erkenntnistheoretischen Grundsatzprogramm den Nachweis, daß der Schluß von der Strafverzögerung auf eine fehlende Gerechtigkeit der Gottheit keineswegs die einzige Deutungsmöglichkeit dieses Phänomens ist. Plausibler (μᾶλλον εἰκός 5,551 B vgl. 6,551 D) sei es vielmehr, darin gerade einen Ausdruck der überlegenen göttlichen Güte und Gerechtigkeit zu sehen. Das wird in einem *ersten Abschnitt* (Kap. 5) im Blick auf die göttliche Vorbildfunktion dargelegt. Wie die gesamte Natur dadurch zum Kosmos wird, daß sie sich an die Gottheit als das »Modell alles Guten« angleicht und so an deren Wohlordnung Anteil gewinnt, so ist auch den Menschen die Angleichung (ἐξομοίωσις) an Gott als Maß und Ziel ihrer Daseins- und Handlungsorientierung aufgegeben (5,550 D–E). Gerade durch seine

32 Plutarch steht damit in der Tradition Platons. Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden in der Straf- und Gerechtigkeitskonzeption vgl. Saunders [60] S. 63–94.

Zurückhaltung beim Strafen leitet nun aber Gott dazu an, bei der Durchsetzung des Rechtes nicht dem Affekt nachzugeben, sondern sich an seiner vernunftgemäßen Bedächtigkeit zu orientieren. Der eventuelle Schaden einer zögerlichen Bestrafung einiger weniger Übeltäter wird so durch den moralischen Nutzen für viele mehr als wettgemacht. Ein *zweiter Abschnitt* (Kap. 6–7) thematisiert das Wesen des göttlichen Rechtsverfahrens, indem entsprechend der programmatischen Aussage von 4,550 A nun entfaltet wird, wie für das göttliche Handeln neben dem vergeltenden immer auch ein therapeutisches Moment konstitutiv ist, weshalb auch hier die dem Verzögerungsvorwurf zugrundeliegende Reduktion des Rechtes auf die bloße Vergeltung in die Irre führt. Das geht so weit (Kap. 7), daß selbst ein unverbesserlicher Übeltäter noch einen Nutzen für die anderen haben kann.

Bis hierher hat Plutarch sich bemüht, die Verzögerung der Strafe zu rechtfertigen. In einem neuen Ansatz (Kap. 9–11) zieht er in Zweifel, ob es eine solche Verzögerung wirklich gibt. Er argumentiert so: Wer sich dem Bösen ausliefert, dessen Leben verliert Halt und Wert, was sich subjektiv in der ständigen Bedrängnis durch Reue, Scham, Angst und Selbsthaß äußert. Folglich setzt das Böse, gleichsam mit innerer Notwendigkeit, aus sich selbst bereits die Strafe für den Übeltäter heraus: »So erzeugt sittliche Schlechtigkeit das Schmerzhafte, Strafende gleichzeitig mit sich selbst; sie büßt nicht nachträglich, sondern unmittelbar in der Freveltat schon das Unrecht« (9,554 A). Das bisher Strafverzögerung genannte Phänomen stellt sich so in einem ganz anderen Licht dar: Die später Bestraften »verbüßen ihre Strafe nicht *nach* längerer Zeit, sondern *in* längerer Zeit; die Strafe ist ausgedehnter und nicht später« (9,554 C–D). Die Verzögerung der Strafe erscheint so als deren Steigerung. In letzter Konsequenz bedürfe es daher gar keines eigenen Vergeltungsaktes mehr. »Ja, ich meine, wenn es erlaubt ist dies auszusprechen, daß die Urheber solcher Schandtaten keinen Gott und keinen Menschen als Rächer brauchen, sondern daß es genügt, daß ihr

Leben vom Bösen durch und durch verderbt und zerrüttet ist« (11,556 D).

Schließlich greift der Dialog auf einen weiteren, eingangs angekündigten, aber zurückgestellten Einwand zurück: Den Vollzug der Strafe an den Nachkommen eines Übeltäters. Dabei macht Timon klar, daß ein solches Vorgehen in keiner Weise die Gerechtigkeit der Vorsehung beweise, sondern diese erst recht in Frage stelle: Falls der Schuldige schon einmal selbst bestraft wurde, bestehe für eine nochmalige Strafe keine Rechtsgrundlage; falls die Vorsehung aber bisher eine Bestrafung versäumt habe, so wäre es erst recht mißlich, wenn sie ihr eigenes Versäumnis nun durch die Bestrafung Unbeteiligter wiedergutzumachen suche.

Das Problem der kollektiven Haftung hat eine lange Vorgeschichte. Trotz vielfacher Kritik[33] war diese Vorstellung offensichtlich nie ganz verschwunden, so daß Plutarch sie zustimmend aufnehmen kann. Sein Hauptargument lautet (Kap. 15): Eine Polis sei aufgrund ihrer diachronen und synchronen Verflechtungen und der daraus resultierenden gemeinsamen Empfindungen und Interessen ihrer Bürger weit mehr als nur eine Ansammlung einzelner; vielmehr sei sie »ein einheitliches, zusammenhängendes Ding wie ein Lebewesen« (15,559 A). Darum trage die Gemeinschaft »für alles, was sie als Kollektivwesen tut oder getan hat, die Schuld und das Verdienst, solange die Gemeinsamkeit, welche die Einheit schafft und durch ihre Verflechtungen zusammenknüpft, diese Einheit aufrechterhält« (15,559

33 In archaischer Zeit war sie offenbar selbstverständlich (auch die älteren Teile des Alten Testaments setzen sie voraus). Noch bei Aischylos (*Thebanische Trilogie, Orestie*) findet sich die Vorstellung einer durch die Generationen weitergegebenen Schuld. Erster Beleg einer Kritik an dieser Vorstellung findet sich bei Theognis 1,731ff.; fast zur gleichen Zeit wird sie auch bei dem alttestamentlichen Propheten Ezechiel kritisiert (vgl. *Ez.* 18). Bei Euripides ist die Vorstellung einer Erbschuld bis auf Rudimente verschwunden (vgl. Schmid/Stählin, Geschichte der griechischen Literatur 1,3, München 1961, S. 713); er hat sie sogar offen kritisiert (von Plutarch in Kap. 12, 556 E zitiert).

A). Erst recht ist dies auf ein Geschlecht übertragbar (Kap. 16), das zudem ja aufgrund gemeinsamer Herkunft einschlägige Erbanlagen teile. Deshalb sei die Bestrafung der Nachkommen therapeutisch gesehen eine gerechte Sache: »In den Söhnen von verruchten Menschen ist von Geburt her der Wesenskern der Väter mit anwesend, nicht wirkungslos schlummernd, sondern als Triebkraft des Lebens ...; und daher ist es nicht anstößig ..., daß sie als Kinder auch deren Erbe antreten« (16,559 E).

Argumentativ ist dies wohl der problematischste Teil des Traktates. Zwar hat Plutarch den Vorwurf der Ungerechtigkeit einer Vergeltung an anderen insofern pariert, als er eine anthropologische Alternative zu dem dieser Anfrage zugrundeliegenden Individualismus aufgezeigt hat: Der einzelne Mensch ist Teil eines größeren Ganzen und partizipiert als solcher nicht nur an den Vorteilen dieser Zugehörigkeit zu Familie, Sippe oder Stadt, sondern ist auch Teil einer Verantwortungsgemeinschaft. Der zentralen Frage allerdings, warum die Gottheit überhaupt die Strafe an den Nachkommen statt an den Tätern vollzieht, ist er ausgewichen. Er behilft sich zunächst mit der schon erwähnten Unterbrechung (Kap. 17–18), wo er auf die Unsterblichkeit der Seele und den Schlußmythos verweist. Sodann führt er nochmals seine Theorie einer analogen Vererbbarkeit der Disposition zu bestimmten Krankheiten und zu bestimmten Lastern aus (Kap. 19–21). Aufgrund dieser Voraussetzung kann er dann eine Strafe an den Nachkommen entweder als Präventivmaßnahme für andere (die sonst unter dem Bösen zu leiden hätten) oder als Prophylaxe für den Gefährdeten selbst rechtfertigen[34]. Plutarch weiß wohl um die Brüchigkeit seiner Argumentation an dieser Stelle. Er betont abschließend nochmals, daß die unterschiedlichen Weisen des göttlichen Eingreifens sich letztlich dem menschlichen Urteilsvermögen entzögen und allein Sache des

34 20,562 D: ἰατρείας ἕνεκα. Gott »verhängt häufig eine Strafe als eine ärztliche Maßnahme« und »beseitigt das Übel, bevor es ausbricht«.

tiefer blickenden Gottes seien: »Wir können die Gründe nicht erschließen, aus denen es bei manchen besser ist, sie trotz einer Untat unbehelligt zu lassen, bei manchen aber, ihnen schon während der Planung den Weg zu verlegen« (21,562 E). Für die Überzeugung, daß göttliche Gerechtigkeit die Welt lenkt, kann der Sprecher nur noch persönlich einstehen[35].

Im Schlußmythos wird sie narrativ expliziert. Den Auftakt bildet eine in Schwarz-Weiß-Farben geschilderte Bekehrungsgeschichte: Ein exemplarischer Schurke und Wüstling wird, nachdem er nach einem Unfall drei Tage scheintot gewesen war, zu einem vorbildlichen Gerechten[36]. Ursache dafür sind die in jenem Zwischenzustand gemachten Erfahrungen. Bei einer Himmelsreise erfährt er, daß Zeus seine Tochter Adrasteia (›die Unentrinnbare‹) als oberste Rächerin eingesetzt und ihr drei Vollzugsgehilfinnen beigesellt habe: Poine (›Buße‹), Dike (›Recht‹) und Erinys (›Rache, Verderben‹). Diese drei verkörpern die drei Möglichkeiten der gerechten Vergeltung: Am glimpflichsten kommen diejenigen weg, die schon zu Lebzeiten von der Poine bestraft werden, denn deren Strafe trifft nur Leib und Besitz. Wer dagegen in diesem Leben ungeschoren davonkommt, den nimmt Dike zur Seelenbehandlung in Empfang, während die ganz Verruchten, die in die Hände der Erinys fallen, für immer verloren sind. Erzählerisch ausgeführt wird nur die mittlere Stufe, das Läuterungsgericht über die Seelen[37]. In zwei Abschnitten (Kap. 26 und

35 Vgl. schon in Platons *Gorgias* die drei »bekenntnishaften« Formulierungen (523 A; 524 A–B; 526 D); ähnlich die einleitende Bemerkung in *De sera* 18,561 B, wo die Erzählung zwar als Mythos charakterisiert wird, aber gleich hinzugefügt wird: »wenn es denn ein Mythos ist«.

36 Möglicherweise soll dies auch nochmals unterstreichen, daß die göttliche Gerechtigkeit mit ihrer auf Verbesserung abzielenden Langsamkeit im Recht ist.

37 Insofern beschreibt dieser Mythos, auch wenn er eine der schauerlichsten »Höllendarstellungen« der antiken Literatur enthält, weniger das *inferno* als das *purgatorio*. Die einzige Ausnahme sind die »völlig Unheilbaren«, die »ins Unnennbare und Unsichtbare« hinabgestürzt werden (25,564 F). Durch die ri-

30–32) werden die Strafen ausgemalt; sie steigern sich zu wahrhaften Folterqualen, immer in Entsprechung zu den Vergehen, die gesühnt werden müssen. Dazwischen (Kap. 27–29) sind einige andere Jenseitsoffenbarungen eingefügt.

Die im Logos immer nur tastend erahnte göttliche Gerechtigkeit wird dem Menschen hier durch eine visionäre Schau gewiß. Zugleich ist die praktische Wirkung dieser Himmelsreise zu beachten: Wenn ein exemplarischer Wüstling und Schurke durch die Schau der göttlichen Vergeltung zu einem verwandelten Leben geradezu wiedergeboren wird[38], dann bestätigt diese radikale Lebensänderung nochmals die am Eingang der Traktates behauptete unmittelbare ethische Relevanz solcher religiösen Überzeugung (und damit auch ihre gesellschaftliche Notwendigkeit).

8. Würdigung: Plausibel gemachter Glaube. Plutarchs antiskeptische Hermeneutik.

Der Versuch, das gerechte Walten der göttlichen Vorsehung im Weltverlauf zu verteidigen, ist kühn und kann sicher niemals ganz befriedigend gelingen. Es ist ein Leichtes, gegen jedes der hier vorgebrachten Argumente Gegeneinwände zu formulieren,

gorose Androhung jenseitiger Strafe soll moralisches Verhalten im Diesseits geradezu erzwungen werden (vgl. dazu Non posse 25 f., 1104 A–C, wo die abschreckende Schilderung von Höllenstrafen mit der pädagogischen Absicht legitimiert wird – hier sogar bis hin zum Einflößen von δεισιδαιμονία!). Analog bringt auch Vergil den Zweck der in der Unterwelt gesehenen Qualen im Schrei des Phlegyas auf den Begriff: *Discite iustitiam moniti et non temnere divos* (*Aeneis* 6,620).

38 Die Verwandlung bestätigt der dem Scheintoten verliehene neue Name: Thespesios (›Göttliches, Wunderbares kündend‹). Dieser bezieht sich natürlich auf ihn als Erzähler des Mythos, drückt aber zugleich die Verwandlung seiner Existenz aus, die vom Orakel für die Zeit nach seinem Tod angekündigt wurde (22,563 D; vgl. 24,564 C).

zumal einige von Plutarchs Auslassungen in der Tat gewagt sind. Das gilt nicht nur für seine im besonderen Maße zeitgebundenen naturwissenschaftlichen Theorien. Man kann – und konnte auch bereits zu Plutarchs Zeit – philosophisch fragen, inwieweit die Kombination der beiden theologischen Axiome (All-)Macht und Güte sinnvoll ist, ob nicht die ganze Problematik auf falschen Voraussetzungen beruht[39]. Des weiteren wäre aus der Perspektive des biblischen Glaubens gegen die Selbstverständlichkeit Einspruch zu erheben, mit der Plutarch auch für das Unbegreifliche und Schreckliche in der Geschichte einen göttlichen Sinn postuliert. Der alttestamentliche Hiob etwa hat gegen ein vergleichbares (Weg-)Rationalisieren von Unrecht und Leiden aus der Perspektive der Betroffenen Einspruch erhoben und dabei auf einem Gott insistiert, der nicht qua Vorsehung mit diesem Weltlauf identifiziert werden kann[40].

Unbeschadet der Möglichkeiten grundsätzlicher Kritik an Plutarchs Apologie und ihren Voraussetzungen muß doch die Leistung des Priesters und Philosophen gewürdigt werden. Es wird diesem kühnen Unterfangen nicht gerecht, wenn man *De sera* zunächst als Beweisführung für die göttliche Vorsehung einstuft, dann die diesbezüglichen Unzulänglichkeiten feststellt und daraufhin Plutarch vorwirft, er versuche, sich »angesichts der Unlösbarkeit des Problems mit rationalen Methoden« in den

39 Epiktet etwa hält zwar an der Güte der Götter fest, bestreitet aber ihre Macht, die äußere Wirklichkeit zu ändern; vgl. *Diss.* 1,1,7ff.: »Wie es nun recht und billig ist, haben die Götter von allen Dingen allein das Stärkste und alles Beherrschende in unsere Macht gegeben: den richtigen Gebrauch der Vorstellungen und Eindrücke. Alles andere haben sie nicht in unsere Macht gegeben. Weshalb wollten sie das? Ich glaube, sie hätten auch andere Dinge in unsere Macht gestellt, wenn sie es gekonnt hätten. Doch sie konnten es einfach nicht (ἀλλὰ πάντως οὐκ ἠδύναντο) ... Was aber sagt Zeus? ›Epiktet, wenn es möglich gewesen wäre, dann hätte ich dein bißchen Körper und deinen unbedeutenden Besitz als frei und ungehindert geschaffen.‹«

40 Vgl. dazu R. Feldmeier, Theodizee? Biblische Überlegungen zu einem unbiblischen Unterfangen; in: BThZ 18, Heft Nr. 1, Berlin 2001, S. 24–39.

Mythos zu retten, wobei die Härte der erfundenen Strafen direkt proportional zu seiner Verlegenheit sei[41]. Wie bereits gezeigt, ist sich Plutarch von Anfang an bewußt, daß es bei der behandelten Problematik keinen sicheren Beweis geben kann – weder für noch gegen das Wirken der Vorsehung. Zweimal hatte er deshalb an hervorgehobener Stelle, nämlich am Beginn der beiden Argumentationsstränge des Logos, deutlich gemacht, daß es angesichts der Begrenztheit der menschlichen Urteilskraft nur darum gehen kann, zu einem Wahrscheinlichkeitsurteil zu kommen, sich »mit Behutsamkeit und Ruhe dem Wahrscheinlichen und Einleuchtenden zu nähern«[42]. Dieser Aufgabenstellung entsprechend versuchte er daher auf den verschiedenen Ebenen (von der Psychologie bis zur Vererbungslehre, von der Naturwissenschaft bis zur Theologie, von der Geschichte bis zur Ethik) aufzuzeigen, daß die antireligiöse Deutung der Wirklichkeit keineswegs die einzig mögliche sei, ja daß diese sogar häufig in sich widersprüchlich sei und daher weniger plausibel als die von ihm selbst vorgeschlagene »fromme« Interpretation der Phänomene. Plutarch läßt sich also durchaus auf die Skepsis ein und bedient sich des v.a. von Karneades entwickelten Instrumentariums des Wahrscheinlichkeitsurteils. Seine Intention ist allerdings der Skepsis entgegengesetzt: Er akzeptiert nicht die Haltung des prinzipiellen Zweifels, der seiner Meinung nach eine destruktive Eigendynamik auslöst[43]. Er versucht im Gegenteil eine neue Begründung seiner religiösen und ethischen Überzeugungen jenseits der skeptischen Kritik am Dogmatismus. Bezeichnend für

41 Ziegler [49] S. 849.

42 14,558 D; vgl. 5,550 C; 18,561 B.

43 In *Amatorius* 13,756 A–B kritisiert Plutarch das Verlangen, prinzipiell »über jeden Punkt Rechenschaft und Beweis« zu fordern. Denn »es genügt der väterliche und alte Glaube, über den hinaus sich kein klarerer Beweis angeben und finden läßt«. Dieser Glaube ist die Basis der Frömmigkeit. »Wenn aber das, was bei ihm für glaubhaft und heilig gehalten wird, durch einen (etwas) erschüttert und ins Schwanken gebracht wird, dann wird er in allem unsicher und bedenklich.«

diese Neuausrichtung ist die Ersetzung des Begriffes der ἐποχή – *terminus technicus* der Skepsis für den bewußten Verzicht auf ein Urteil angesichts der einander widerstreitenden Plausibilitäten[44] – durch den der εὐλάβεια. Als geforderte »Behutsamkeit« stellt dieser ebenfalls die Begrenztheit des eigenen Urteilsvermögens in Rechung, respektiert aber zugleich mit frommer Scheu die religiöse Überlieferung und kommt so unter Vermeidung der religiösen Extreme Aberglaube und Atheismus zu einer demütigen, aber doch von der Vernunft nachvollziehbaren Anerkennung des Göttlichen[45]. Damit hat Plutarch zu den hermeneutischen Voraussetzungen der Skepsis eine positive Alternative aufgezeigt: An die Stelle des *de omnibus dubitandum* tritt eine *fides quaerens intellectum*. Mag solches nicht den eingefleischten Zweifler überzeugen (der ja deshalb auch schon vor Beginn des Dialogs die Bühne verläßt), so eröffnet eine solche Hermeneutik besonnenen Vertrauens dem Angefochtenen die Möglichkeit, die Wirklichkeit noch einmal mit anderen Augen zu sehen und in ihr trotz aller Unzulänglichkeiten Hinweise auf einen letztlich von der Vorsehung bestimmten, sinnvollen Gesamtzusammenhang zu entdecken[46]. Und dies ist gewiß nicht wenig!

44 Anschauliches Beispiel dafür sind die beiden, von Cicero in *De re publica* aufgenommenen und von Laktanz bezeugten, einander widersprechenden Reden des Karneades über die Gerechtigkeit, die dieser in Rom gehalten hatte, um zu zeigen, daß jede Position widerlegbar ist (*Lact. inst.* 5,14,4: … *ut alios quidlibet adserentes posset refutare*).

45 Bezeichnend sind seine Ausführungen zur Beurteilung eines umstrittenen Wunders in *Camillus* 6,6: »In solchen Dingen ist Leichtgläubigkeit und völliger Unglaube gleich bedenklich wegen der menschlichen Schwachheit, die keine Grenze kennt und sich nicht selbst beherrscht, sondern sich zu Aberglauben und blinder Verängstigung, ein andermal wieder zu Mißachtung des Göttlichen und zur Überheblichkeit hinreißen läßt. *Aber die Behutsamkeit* (εὐλάβεια) *und das Meiden des Übermaßes sind das Beste.*« (Siehe auch Anm. 4 zu Kap. 4.)

46 De Lacy/Einarson [18] S. 170f. bringen Beispiele für eine entsprechende, bis in unsere Zeit hineinreichende Wirkungsgeschichte dieses Traktates.

DE ISIDE ET OSIRIDE

1. De Iside *als Werk Plutarchs*

Plutarch hat seine große Abhandlung über das ägyptische Götterpaar einer Frau namens Klea[1] gewidmet, die in den Kult des Osiris eingeweiht war (Kap. 35); schon ihre Eltern waren Osiris-Verehrer gewesen; sie verehrte ganz besonders Isis (Kap. 2); außerdem war sie Vorsteherin der Thyiaden, einer dionysischen Kultgruppe in Delphi (Kap. 35 Anfang). Derselben Klea ist auch die Schrift *Weibliche Tugenden (Mulierum virtutes)* gewidmet. Wahrscheinlich bekleidete sie ein Priesteramt sowohl im Isis- als auch im Dionysos-Kult in Delphi. Ihr Name kommt in einigen delphischen Inschriften vor, die über ihre Verwandtschaft und Beziehungen zu führenden Familien der Stadt Aufschluß geben. Die chronologischen Zusammenhänge legen nahe, daß Plutarchs Schrift einige Zeit vor 115 n. Chr. entstanden ist. Damals war Plutarch Apollon-Priester in Delphi. Dem entspricht der Ton seiner Abhandlung: verantwortungsbewußter Ernst in religiösen Fragen, manchmal der Eifer eines Predigers, Ehrfurcht vor überlieferten Riten und Mythen, aber auch das Streben, diese im Licht eines philosophischen Weltbildes zu deuten. Vielleicht ist es nicht übertrieben, die Schrift als sein weltanschauliches Testament anzusehen. Gegenüber Klea ist seine Haltung respektvoll, aber auch von selbstbewußter Autorität (siehe etwa Kap. 1–3 und 20).

De Iside ist also ein Werk des Alters. Plutarch hat sich die Aufgabe gestellt, die für einen Griechen fremde und faszinierende

1 Bernadette Puech, Prosopographie des amis de Plutarque, ANRW II 33, 6, 1992, 4831–4893, hier S. 4842 f.

Religion der Ägypter zu erforschen, hat reiches Material darüber gesammelt und erörtert es im Lichte seiner religiösen und philosophischen Grundüberzeugungen. Diese lassen sich zunächst einmal mit drei Schlagworten kennzeichnen: Traditionalismus, Universalismus und Intellektualismus. Dies sind Gesichtspunkte, die an die Tradition griechischen Denkens anknüpfen; sie sind von Plutarch aber so eindringlich formuliert wie von kaum einem anderen Autor. Ein vierter Gesichtspunkt dagegen ist sehr ungewöhnlich: ein Dualismus von Gut und Böse; Plutarch entwickelt ihn in einer ausführlichen Argumentation. Über die Durchführung dieser theologischen Konzeption ist unten mehr zu sagen.

2. *Gliederung*

Plutarch hat der Isis-Schrift keine ausdrückliche Disposition mitgegeben. Er hat auch die Fugen der Abschnitte nicht immer mit klaren Überleitungen markiert, sondern bevorzugt eher gleitende Übergänge. Darum ist es nicht leicht, eine Gliederung durchzuführen. Die traditionelle Kapiteleinteilung, deren Ziffern natürlich weiter benutzt werden müssen, ist nicht immer glücklich. Auch Plutarchs Neigung zu Exkursen ist zu bedenken; manchmal fügt er Ausführungen ein, die zum gegenwärtigen Thema nichts beitragen, sondern nur die Information zu einem Stichwort, etwa einem vorgeführten Beispiel, vervollständigen – entsprechend einem deutschen »übrigens«, »nebenbei gesagt«. Trotz alledem hat die Schrift, so scheint es, eine wohlüberlegte Gliederung, die in Kürze nachgezeichnet sei.

I Einleitungsteil (Kap. 1–11)
  1. Widmung an Klea und Hinweis auf den Sinn der theologischen Arbeit: intellektuelle Durchdringung der ehrwürdigen Überlieferung, religiöses »Wissen« (Kap. 1–3)

2. Einführung in die Praxis der »frommen Auslegung« von Mythen und Riten anhand ägyptischer Beispiele. Insbesondere müssen anstößige Überlieferungen so gedeutet werden, daß sie weder zu abergläubischer Furcht noch zu Gottesleugnung führen (Kap. 4–11)

II Erzählung des Mythos von Isis und Osiris als Grundlage für die Diskussion der Auslegungen (Kap. 12–21)

III Diskussion verschiedener Deutungsmethoden (Kap. 22–44)

1. Euhemerismus: Große Persönlichkeiten und Herrscher der Frühzeit sind im Volksglauben zu Göttern geworden (Kap. 22–24)
2. Dämonologie: Mythen und Kulte beziehen sich auf dämonische Wesen, die von der Vollkommenheit von Göttern weit entfernt sind (Kap. 25–31)
3. Allegorese, einfache Form: Die Götter stehen für Naturerscheinungen, Osiris für den Nil, Isis für das ägyptische Ackerland, Typhon für das Meer (Kap. 32)
4. Allegorese, höhere Form: Die Götter stehen für allgemeine physikalisch-kosmische Erscheinungen; Osiris ist das Prinzip von Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit, Typhon von Trockenheit und Dürre, Isis bedeutet die Erde, Horus die atmosphärischen Dünste (Kap. 33–40)
5. Astronomie und pythagoreische Zahlensymbolik (Kap. 41–44)

IV Entwicklung einer eigenen Deutung (Kap. 45–64)

1. Einführung des dualistischen Konzepts einer guten und einer bösen kosmischen Macht (Kap. 45–48)
2. Anwendung auf Osiris und Typhon (Kap. 49–52)
3. Isis als drittes Prinzip: die Materie; Horus als Kosmos, der aus der gestaltenden Wirkung des Guten in der Materie entsteht (Kap. 53–55)
4. Synthese der drei Prinzipien im Sinne einer platonischen Ontologie (Kap. 56–57)
5. Das Materie-Prinzip (Isis) ist nicht rein passiv, sondern mit Streben nach dem Guten und mit Bewegungsimpulsen verbunden (Kap. 58–64)

V Auseinandersetzung mit theologischen Mißverständnissen (Kap. 65–78)

1. Zur Deutung düsterer Riten als Agrarreligion (Kap. 65–71)
2. Zum ägyptischen Tierkult (Kap. 71–76)
3. Osiris als Totengott ist nicht Herr einer finsteren Unterwelt, sondern eines himmlischen Jenseits, wo er die Seelen eine selige Schau genießen läßt. Ausklang (Kap. 77–78)

VI Anhang: Die ägyptischen Räucherungen (Kap. 79–80)[2]

3. Das Bild Ägyptens in De Iside

Die Griechen hatten von jeher die ägyptische Kultur trotz – oder wegen – ihrer Fremdartigkeit mit großem Respekt betrachtet und vor allem über ihr Alter und die Festigkeit ihrer Tradition gestaunt. Seit dem Hellenismus traten an vielen Orten des griechischen Kulturbereichs ägyptische Kulte in Erscheinung, und im römischen Reich schlug seit dem 1. Jh. v. Chr. besonders die Isis-Verehrung feste Wurzeln. Sie hatte den Charakter eines Mysterien-Kultes; Klea war eine Anhängerin, vielleicht Priesterin dieses Kultes. Aber in der Assimilation an die griechisch-römische Welt waren viele alte ägyptische Überlieferungen zurückgetreten oder verändert worden. Plutarch ist offenbar bestrebt, auf die in Ägypten heimische Form dieser Religion zurückzugehen. So ist Isis in seiner Darstellung nicht die machtvolle Universalgöttin wie in den zeitgenössischen Kulten – es sei an die sog. Isis-Aretalogien erinnert –, sondern die leidende Göttin und Mutter des alten Mythos.

Für die Erforschung der altägyptischen Religion ist Plutarchs Schrift von unschätzbarem Wert, bietet sie doch die bei weitem ausführlichste und neben Diodors Bericht im 1. Buch der

2 Die manchmal geäußerte Vermutung, der Schluß des Werkes sei verloren, weil der Text ziemlich abrupt endet, erübrigt sich, wie Froidefond [25] S. 251 Anm. 3 richtig bemerkt, wenn man Kap. 78 als das eigentliche Schlußkapitel ansieht, das Folgende als einen Zusatz, der nicht in den Ablauf des Ganzen eingearbeitet ist.

Bibliotheca die einzige zusammenhängende Darstellung des Osiris-Mythos, der in ägyptischen Quellen immer nur auszugsweise zur Sprache kommt. Die meisten Elemente des Mythos (Kap. 12–21) lassen sich auch in ägyptischen Texten belegen: das Königtum des Osiris, seine Ermordung durch Seth und seine Verbündeten, die Zerstreuung der zerrissenen Glieder, ihre Sammlung und Bestattung durch Isis, die Beweinung und Einbalsamierung des Leichnams durch Isis, Nephthys und Anubis, die posthume Empfängnis des Horus, seine Geburt und Aufzucht in der Verborgenheit und in ständiger Furcht vor den Nachstellungen des Seth, der Rechtsstreit zwischen Horus und Seth um die Nachfolge des Osiris, den Horus endlich gewinnt, und seine Thronbesteigung als König von Ägypten, mit der das Recht und die legitime Herrschaft wiederhergestellt werden. Manche Motive finden dagegen keine Parallelen in der ägyptischen Überlieferung, wie z.B. das Brettspiel zwischen Thot und Nut, die List des Seth mit der auf die Maße des Osiris zugeschnittenen Lade, die Byblos-Episode, die Beziehung von Nephthys zu Seth und auch zu Osiris und die Rolle des Osiris bei der Erziehung des Horus. Unsere Kenntnis der spätägyptischen religiösen Literatur ist jedoch zu lückenhaft, um die ägyptische Herkunft auch dieser Motive mit Sicherheit ausschließen zu können.

Plutarch benutzte nicht nur das Ägyptenbuch Herodots (*Historiai* Buch 2), sondern hat sicher auch die *Aigyptiaka* des Hekataios gekannt, der gegen Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. 15 Jahre in Alexandrien gelebt und eine Geschichte Ägyptens verfaßt hatte; zumindest waren ihm die umfangreichen Zitate aus diesem Werk in Diodors *Bibliotheca* bekannt. Er zitiert mehrmals Manetho als eine seiner Quellen, der eine Generation nach Hekataios (und nach dessen Vorbild) ein mehrbändiges Werk über Ägypten schrieb. Manetho von Sebennytos war ein hochgebildeter ägyptischer Priester, dem die ägyptischen Quellen in der Ursprache zur Verfügung standen. Wenn Plutarch dieses Werk kannte, von dem uns nur noch Exzerpte erhalten sind, dann

müssen wir ihn als hervorragend informiert einschätzen. Wir dürfen nicht vergessen, daß das Bild, das sich die Griechen von Ägypten machten und dem Abendland überlieferten, ja nicht nur auf Reiseberichten und Fremdenführer-Anekdoten beruhte. Es gab eine reiche, wohlfundierte Ägyptenliteratur, und diese war teilweise von Ägyptern selbst geschrieben. Deren Reflexe können wir bei Plutarch greifen[3]. Er selbst hat auf einer Reise Alexandrien besucht[4] und mag dort Kontakte zu Ägyptern geknüpft haben, aber im Isis-Buch selbst sind keine deutlichen Spuren von Autopsie und eigener Erkundung zu finden[5].

Plutarch stellt die ägyptische Religion als eine Geheimnis- oder Mysterienreligion dar und hat damit das abendländische Bild der altägyptischen Kultur auf das nachhaltigste beeinflußt. Besonderen Eindruck machte seine Idee einer Allianz von Herrschaft und Einweihung: Eingeweiht wurden die zum Königtum Berufenen (Kap. 9). Zum Zeichen des geheimnisvollen Charakters der Religion, schreibt Plutarch (Kap. 9), hätten die Ägypter Sphingen vor ihren Tempeln aufgestellt, »sehr sinnvoll, insofern ihre Gotteslehre eine in Rätsel gefaßte Weisheit enthält«. Den Eingeweihten, Priestern und Herrschern, wird strengste Verschwiegenheit auferlegt. Deren Symbol sei der Gott Harpokrates, der als Kind mit dem Finger am Mund dargestellt wird (Kap. 68): »Harpokrates ist nicht als ein unreifer, kindhafter Gott zu deuten, sondern als der Hüter und Überwacher der Gotteslehre unter den Menschen, einer Lehre, die noch jugendlich, unreif und unartikuliert ist; das ist der Grund, warum er den Finger an seinen Mund hält: als Symbol für Verschwiegenheit und Stillschwei-

3 Hier ist auch noch an Plutarchs Zeitgenossen Chairemon zu denken (siehe Anm. 10). Das Eindringen griechischer Motive und Deutungen in diese Literatur ist wohl von den ägyptischen Priestern selbst gefördert worden, weil sie ihre Religion den Fremden verständlich machen wollten.

4 *Quaestiones convivales* 5,5,1.

5 Seine schiefen Aussagen über das ägyptische Klima in Kap. 39 sprechen gegen eine gute Landeskenntnis (Griffiths [24] S. 448).

gen.« Am einflußreichsten ist Plutarchs Beschreibung des »verschleierten Bildes zu Saïs« (Kap. 9) geworden, das Schiller zu seiner berühmten Ballade angeregt hat. Dieses Sitzbild »der Athene, die sie auch als Isis verehren«, soll folgende Inschrift gehabt haben: »Ich bin alles, was war, ist und sein wird; und mein Gewand (*péplos*) hat noch kein Sterblicher gelüftet.« Seit Marsilio Ficino, einem Philosophen und Philologen des 15. Jahrhunderts, wurde das Wort *péplos* regelmäßig mit lateinisch *velum* ›Schleier‹ wiedergegeben und als Symbol der dem Menschen nur in verhüllter Form zugänglichen Wahrheit verstanden. Zu dieser Inschrift meint Kant[6]: »Vielleicht ist nie etwas Erhabneres gesagt, oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden.«

4. Die Deutung von Mythen und Riten.

Den Griechen ist ihre traditionelle Religion schon früh zum Problem geworden. Es waren zuerst moralische Anstöße, die das Bedürfnis nach Erklärung und Umdeutung hervorriefen. Aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. sind die Angriffe des Xenophanes[7] auf die Moral der homerischen Götter bekannt, und in derselben Zeit gab Theagenes von Rhegion[8] die erste allegorische Erklärung der Götter, indem er sie mit physikalischen Elementen gleichsetzte.

Plutarch gibt in Kap. 22–44 einen klar gegliederten Überblick über solche Deutungsmethoden[9]. Er greift historisch zwar nicht in die frühe Zeit zurück, führt aber typische Vertreter seit dem Hellenismus an.

6 Immanuel Kant, Kritik der ästhetischen Ureilskraft, in: Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 5, Darmstadt 1957, S. 417.

7 VS 21 B 10–16.

8 VS 8,2.

9 Hardie [71] S. 4761 bezeichnet die ganze Schrift leicht übertreibend als ein »Handbuch der Mytheninterpretation«.

Die erste Methode, nach Euhemeros von Messene (um 300 v. Chr.) benannt, nimmt an, daß Herrscher und Kulturbringer der Frühzeit wegen ihrer Macht und ihrer Wohltaten für die Menschheit deren Verehrung gefunden hätten; im Volksglauben seien sie zu Göttern umgedeutet worden. Im Hellenismus war diese Erklärung weit verbreitet; Diodor hat in seinem Geschichtswerk die Frühgeschichte der Völker zum großen Teil mit dieser Methode rekonstruiert. Auf Osiris ließ sich das anwenden, weil er in ägyptischer Vorstellung mit dem Gedeihen des Getreides verbunden war. So konnte er als Bringer des Getreidebaus aufgefaßt werden; der Urheber von Plutarchs Mythenbericht (Kap. 13) folgte einer solchen Auffassung. Plutarch wendet sich mit Entschiedenheit gegen sie, weil sie den religiösen Charakter des Götterglaubens entwertet und zur Gottesleugnung führt. Wenn man bedenkt, daß zu seiner Zeit die Vergöttlichung von Herrschern – nämlich den römischen Kaisern – zunehmende Bedeutung hatte, kann man darin auch eine verdeckte politische Stellungnahme sehen. Umgekehrt hatte wohl die ursprüngliche Lehre des Euhemeros mit den Anfängen des hellenistischen Herrscherkults in Verbindung gestanden.

Die zweite Konzeption, die Dämonenlehre, setzt zunächst voraus, daß Dämonen von Göttern als Wesen niederen Ranges unterschieden werden. Das war im Sprachgebrauch Homers noch nicht der Fall gewesen. Platon aber hatte ausdrücklich die Dämonen als Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen definiert (*Symposion* 202 E ff.); im Hellenismus, vor allem durch den Akademiker Xenokrates, wurde dann die Dämonenlehre systematisch ausgebaut. Plutarch hat sie immer wieder zur Diskussion gestellt, vor allem, wo es um das Orakelwesen ging. Auch sonst hat er oft die Möglichkeit benutzt, allzumenschliche oder sogar bösartige Züge der mythischen Götter auf dämonische Mächte zu beziehen, weil diese, anders als Götter, Leidenschaften unterworfen seien (Kap. 25). Wenn freilich unter dem Namen der Götter auch Dämonen auftreten können, wird unsi-

cher, wo wirkliche Götter zu finden sind. Plutarch rechnet auch mit einem Aufstieg von Dämonen zu Göttern (Kap. 30), ohne das ganz deutlich zu machen. Da er ferner im Gefolge des Platonismus eine transzendente göttliche Spitze der Seins-Stufung sucht, kann er diese Spitze unter verschiedenen Namen sehen: Zeus, Apollon (so in *De E apud Delphos*); in *De Iside* ist es Osiris. Zu einem konsequenten Monotheismus gelangt er freilich nirgendwo.

Die dritte Methode, die allegorische Mythendeutung, ist ein weites Feld. Plutarch kennt drei Ebenen der Allegorese. Auf der untersten (Kap. 32) repräsentieren die Götter einzelne Naturdinge, etwa Osiris den Nil. Die zweite (Kap. 33–40) ist allgemeiner; hier werden Götter als allgemeine kosmische Phänomene aufgefaßt, so etwa Osiris als Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit in jeder Form. Dies ist jene Art Allegorese, die bei Theagenes zuerst aufgetreten war und bei den Stoikern besondere Beliebtheit genoß. Eine höhere Form hiervon sind die Versuche, die Götter als astronomische (Osiris – Mond, Typhon – Sonne) und mathematische Größen zu erklären. Die ägyptische Religion ist anscheinend von Chairemon, einem Zeitgenossen Plutarchs, der gleichzeitig stoischer Philosoph und ägyptischer Priester war, mit Hilfe dieser Methode erklärt worden[10].

Plutarch lehnt diese Deutungsweisen nicht grundsätzlich ab, obschon er manches darin widersprüchlich und angreifbar findet; er sucht aber ihre Inhalte auf eine dritte, höhere und allgemeinere Ebene zu bringen; und damit ist er im Einklang mit ei-

10 Chairemon wirkte um die Mitte des 1. Jh. n. Chr. und verfaßte *Aigyptiaka*. Plutarch hat ihn sicherlich gekannt, erwähnt ihn allerdings nicht, wie er auch sonst zeitgenössische Autoren nicht nennt. Chairemon ist auch darin, daß er die ägyptische Priesterschaft als eine asketische, philosophisch-kontemplative Kaste versteht, mit Plutarch vergleichbar; mit dieser Auffassung trägt er ein griechisches Lebensideal – das des kontemplativen Philosophen – in das ägyptische Wesen hinein. (P. W. van der Horst, Chairemon. Egyptian priest and Stoic philosopher, Leiden 1984; M. Frede, Chairemon der Stoiker, ANRW II 36, 3, 1989, 2067–2103.)

ner Tendenz seiner Zeit[11]. Danach sind mit den Göttern nicht die kosmischen Phänomene selbst gemeint, sondern Mächte und Prinzipien, die in ihnen wirksam sind und die wahre Lenkung der Welt haben; sie stehen für die allgemeinsten Wesenheiten in einer philosophischen Kosmologie. So wird z.B. Osiris verstanden als das strukturgebende Prinzip der Welt, der Inbegriff des Vernünftigen, die Ursache des Guten. Jetzt eröffnet sich die Möglichkeit, in allen möglichen Einzelheiten der religiösen Überlieferung versteckte Hinweise (*ainígmata* ›Rätsel‹) und Bilder (*eikónes*) für grundsätzliche ontologische Zusammenhänge zu sehen. An vielen Einzelbeispielen praktiziert Plutarch diese Deutungsweise. Wenn wir sie wie ein Spiel empfinden, so ist das nicht ganz falsch; denn sie beruht auf einer Weltsicht, die in der Buntheit der Dinge ein gebrochenes, schillerndes Bild tiefer Grundwahrheiten sieht. Plutarch selbst hat das im Gleichnis vom Regenbogen (Kap. 20) ausgedrückt. Er findet so einen Weg, selbst im ägyptischen Tierkult, der den Griechen im allgemeinen als Verirrung erschien, ein wirklich religiöses Element zu finden, nämlich die Symbolik der Tiere (Kap. 76). Es deutet sich damit eine symbolische Sicht der Natur an, wie sie sich in der spätantiken Schrift *Physiologus* und in den mittelalterlichen Tierbüchern, den Bestiarien, entfaltet hat.

Deutungen sind für Plutarch nötig, weil seiner Religion keine Offenbarungsschrift mit direkten Aussagen über Gott und Götter zugrunde liegt. Kult und Mythos der tradierten Religion will er nicht reformieren, sondern verstehen; am Ende von Kap. 11 fordert er programmatisch, Mythos und Bräuche ehrfürchtig aufzunehmen und zu praktizieren, aber mit einer wahrheitsge-

11 W. Bernard (Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch, Stuttgart 1990, Beiträge zur Altertumskunde 3) hat diese Art der Allegorese als »diairetische Allegorese« von der »substitutiven« unterschieden. Zu *De Iside*: S. 203–267.

mäßen Auffassung zu verbinden: darin bestehe der höhere Gottesdienst. Er versucht – nicht ohne Gewaltsamkeit – Isis als eine philosophische Göttin darzustellen, die solche Bemühungen des Denkens verlangt und fördert (Kap. 2–3 und 60).

Besonders deutungsbedürftig sind solche Dinge, die schockieren, die gegen Anstand und Würde verstoßen, an Greuel, Schande, Leid und Tod erinnern. Das klassische Griechentum (seit Xenophanes) suchte dergleichen von den Göttern fernzuhalten, aber in Ägypten war es unübersehbar. Die große Erzählung der Schicksale von Isis und Osiris (Kap. 12–21), welche die Überlieferung ungeschönt, ungeglättet, mit kantiger Härte, auch in ihren Widersprüchen berichtet, führt die Ermordung des Osiris mit voller Brutalität vor Augen, die Leiden der Isis voll Mitgefühl, aber auch mit numinosem Schauder. Im Laufe der Schrift wird immer deutlicher, daß hier das Kernproblem liegt. Für den Ägypter war Osiris vor allem Totengott – schwer zu fassen für eine olympische Religiosität. Plutarch nähert sich dieser Tatsache nur zögernd. Aber er weist mit Recht darauf hin, daß auch die griechische Religion ihre – meist beiseitegeschobenen – finsteren Seiten hat (etwa in Kap. 25 und 69). Mehr darüber wäre aus Mysterienlehren zu erfahren, die er mehrmals erwähnt, aber nicht der Öffentlichkeit preisgeben will. Die Frage nach dem Sinn des Leidens wird dabei immer dringlicher; Plutarch beantwortet sie nicht nur philosophisch, sondern auch religiös, ja seelsorgerisch: Isis stiftete Mysterien, in denen ihrer Leiden und Irrfahrten gedacht wird; sie spenden »Lehren der Frömmigkeit und Trost für Männer und Frauen in ähnlichen Nöten« (Kap. 27) – eine Lebenshilfe durch Spiegelung der Alltagswelt im göttlichen Bereich. Der Mitvollzug göttlichen Leidens wird zur religiösen Erfahrung.

Schließlich sei auf die sozusagen »kontroverstheologischen« Motive hingewiesen. So harmonisierend, allumfassend Plutarchs Theologie zu sein scheint, gibt es doch bestimmte Irrtümer, die er energisch bekämpft. Vom Euhemerismus war schon die Rede.

Andere werden in Kap. 66 genannt. Da ist der religiöse Partikularismus, der die Götter als ortsgebunden versteht. Griechische Intellektuelle hatten das schon lange überwunden, bereits für Herodot war es eine Selbstverständlichkeit, in der *interpretatio Graeca* Gleichungen zwischen ägyptischen und griechischen Göttern aufzustellen. Auch die Theologie der ägyptischen Priester war über den Partikularismus längst hinaus. Aber in der Volksreligion war er sicher lebendig, jede griechische und ägyptische Polis hatte ja ihre besonderen Schutzgötter. Plutarch benutzt das ägyptische Beispiel, um den Universalismus des Götterglaubens zu verkünden. Der andere Irrtum ist die Immanenz der Götter: sie sind nicht mit den Naturdingen gleichzusetzen, sondern als überweltliche Prinzipien und Lenkungskräfte anzusehen. Die Transzendenz ist ein wesentlicher Zug der philosophischen Religion.

5. Religionsphilosophie.

Plutarch betont gleich in der Einleitung (Kap. 1–3), daß der wahre Isis- und Osiriskult im Streben nach Wissen besteht, nämlich im Versuch, Riten und Mythen im Lichte der »Wahrheit« zu verstehen. Diese intellektualistische Auffassung hat im Altägyptischen keine Grundlage. Wohl gibt es Bemühungen, im Mythos eine Weltsicht zu gestalten, aber keine eigene Kunst der deutenden Interpretation. Plutarchs Wahrheit ist, wie im Laufe der Schrift allmählich deutlich wird, eine philosophisch gefaßte Ontologie. Platon wird mehrfach als Stütze dieser Lehre zitiert. Daß Erkenntnis und Wissen im Zentrum dieser Frömmigkeit steht, erinnert an die Gnosis (das Wort *gnôsis* wird mit großem Gewicht in Kap. 1 und 2 gebraucht); aber diese Erkenntnis ist nicht, wie bei Gnostikern, ein Mittel zur Erlösung, d.h. zur Rettung einer bedrängten, verlorenen Seele aus ihrer Not, sondern ein Selbstwert, ein Besitz, der gottähnlich macht

(Schluß von Kap. 1[12] und Anfang von Kap. 2) und insofern dem letzten Ziel menschlicher Ethik dient, wie die Platoniker es zu definieren pflegten.

Plutarchs Ontologie in *De Iside* ist eine Variante des Platonismus, die in dieser Form sonst nicht belegt ist. Die Interpreten haben versucht, sie in die philosophische Entwicklung dieser Zeit, den sog. »Mittleren Platonismus«, einzuordnen. Es scheint aber, als habe Plutarch die gängigen Schemata des Schul-Platonismus geradezu gemieden[13]. Er vertritt nicht die verbreitete Drei-Prinzipien-Lehre von Gott, den Ideen und der Materie. Er gibt den platonischen Ideen keine selbständige Existenz neben Gott, bezeichnet sie aber auch nicht als »Gedanken Gottes«, eine Auffassung, die seit einem Jahrhundert schon verbreitet war. Andererseits ist die häufige Berufung auf die Pythagoreer auffallend. Auch außergriechische Einflüsse sind in Betracht zu ziehen: außer der ägyptischen Priesterlehre wird der persische Dualismus Zarathustras ausführlich gewürdigt (Kap. 46–47). Das ist vor allem wichtig, weil eine Eigenart dieser Weltdeutung Plutarchs ein Dualismus von Gut und Böse ist: Er versteht Typhon-Seth als eine selbständige Kraft des Übels, die den Kräften des Guten grundsätzlich entgegenwirkt. Am Beginn von Kap. 45 weist er die zwei herrschenden monistischen Systeme zurück, das stoische und das epikureische, die entweder die göttliche Weltvernunft oder die tote Materie als alleinbestimmend im Kosmos ansehen. Mit der entschiedenen Antithese von guter und böser Kraft steht Plutarch unter den uns erhaltenen griechischen Philosophen einzig da; ähnliche Lehren bei anderen sind nur zu erschließen: in früherer Zeit bei Xenokrates, bald nach Plutarch bei

12 Die Formulierung hier erinnert an Cicero, *Hortensius Fr.* 97 Müller = 110 Grilli (Augustinus *De trin.* 14,9,12): *una igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est vita laudanda.* Der Gedanke ist wohl in der protreptischen Preisung des kontemplativen Lebens beheimatet und entwickelt Motive des aristotelischen *Protreptikos* (*Fr.* 108 Döring) weiter.

13 Dörrie [35].

Numenios[14]. Es ist wohl kein Zufall, daß diese beiden dem Pythagoreismus verpflichtet waren, in dem die Welt durch die Antithesen der sog. Systoichia (Gerade – Ungerade u.s.w., Kap. 48) erklärt wurde. Pythagoras und Zarathustra könnten also auf Plutarchs Weltbild eingewirkt haben. Er selbst legt zwar großes Gewicht darauf, daß schon Platon eine solche dualistische Auffassung vertreten habe (Kap. 48 Ende), und in der Schrift *Über die Seelenschöpfung im Timaios* hat er das mittels einer *Timaios*-Interpretation ausführlich zu begründen versucht, was freilich nicht ohne Gewaltsamkeit möglich war. Bedeutsam ist ihm vor allem eine Stelle in Platons *Gesetzen* (896 E), wo von der Wirksamkeit guter und schlechter Seelen im Kosmos die Rede ist – ob da freilich eine »böse Weltseele« gemeint ist, läßt sich bezweifeln. Plutarch jedenfalls hat hier offen ausgesprochen gefunden, daß es eine böse Ur-Seele gebe, was Platon sonst nur verschlüsselt angedeutet habe. In diesem Sinne scheint auch in der Isis-Schrift Typhon als eine beseelte böse Wirkkraft aufgefaßt zu sein (Kap. 73 Anfang).

Das Grundschema der Ontologie des Isis-Buches ist nicht schwer zu beschreiben; es ist eine Drei-Prinzipien-Lehre[15]: ein Prinzip des Guten, ein Prinzip des Übels und die Materie. Im Detail zeigen sich freilich manche Unklarheiten und Unstimmigkeiten, die entweder damit zu erklären sind, daß hier ein Entwurf vorliegt, der nicht systematisch ausgefeilt ist, oder damit, daß Plutarch eine Festlegung auf eindeutige Formeln absichtlich vermeidet. Osiris repräsentiert das erste Prinzip: er ist »der erste Gott«, der »König« und »Führer«, »das Gute«, »das Seiende«, »einfach«, »intelligibel«. Überall, wo Ordnung und Harmonie herrscht, ist diese ein Ausfluß und Abbild des Osiris. Osiris ist

14 H. J. Krämer (Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1964, S. 93–101) ordnet Plutarch in eine Traditionslinie zwischen diesen beiden ein.

15 Eine knappe, klare Darstellung davon: H. Dörrie / M. Baltes, Der Platonismus in der Antike, Bd. 4, Stuttgart 1996, S. 399–407.

also ein transzendentes Prinzip, unberührt von den Vorgängen in dieser Welt. Von ihm geht das »Heilige Wort« aus (Kap. 2), eine vernünftig ordnende und für uns verstehbare Macht. Freilich ist zu unterscheiden zwischen »Seele« und »Körper« des Osiris (Plutarch macht sich hier den ägyptischen Begriff *ba* ›Seele‹ zunutze, siehe Kap. 54): Sein Körper ist das in hiesige Wirklichkeit eingegangene Ordnungsprinzip, das durch feindliche Kräfte zerstört, getötet, zerrissen werden kann; seine Seele ist die transzendente, unberührte Wesenheit. Typhon-Seths Wirkungen sind entgegengesetzt: Unordnung, Verwirrung, Unfruchtbarkeit, Behinderung und Gewalt (Kap. 41; 49). Dieses Wirken ist jedoch auf die Welt unter dem Monde begrenzt (Kap. 55; 59). Er ist also nicht gleichrangig[16]; man kann ihn nicht als ein transzendentes Prinzip, sondern nur als eine innerweltliche Wirkkraft ansprechen. Plutarchs Dualismus erweist sich also in der Ausführung nicht als ontologisch radikal, sondern nur als eine Strukturbeschreibung unserer Lebenswelt.

Ein drittes Prinzip zwischen Osiris und Typhon wird durch Isis repräsentiert. Sie ist in der physikalischen Allegorie ein Bild der fruchtbaren Erde Ägyptens; und philosophisch stellt sie (nach Kap. 53) die Materie dar, auf welche die Prinzipien von Gut und Böse einwirken können. Die Entstehung der Welt, bei Platon als eine handwerklich-technische Gestaltung der Materie durch den Demiurgen nach dem Modell der Ideen dargestellt, erscheint hier im Bilde der Zeugung. Isis, von Osiris befruchtet, bringt den sichtbaren Kosmos hervor, für den Horus die mythische Personifikation ist. Zwar ist die ideale Ordnung, der Logos, in ihm nur unvollkommen verwirklicht (deshalb ist eine Anklage wegen illegitimer Geburt möglich, Kap. 54), aber es läßt sich doch durch rationale Argumente (Hermes) nachweisen, daß die Materie nach einem intelligiblen Modell gestaltet ist. Nun betont

16 Plutarch nennt ihn nie einen »Gott«, sondern allenfalls einen »Daimon« (Kap. 73 Anfang; 30 Mitte).

Plutarch, daß diese Materie nicht eine neutrale, eigenschaftslose Masse sei und nicht träge, ohne eigene Bewegungskräfte (so der stoische Materiebegriff), sondern daß sie einen eigenen Bewegungsimpuls habe und von sich aus zum Guten strebe, zum Osiris-Prinzip. Das ist das mythische Motiv der ehelichen Liebe. In ihrer Funktion als dynamisches Bewegungsprinzip erhält Isis nun die Eigenschaften dessen, was im Platonismus als Weltseele aufgefaßt wird. Eine eigentümliche Überblendung: die Materie gleichzeitig in der Funktion der Weltseele.

Isis ist freilich nicht unzugänglich für die Einflüsse Typhons, des Bösen. Ein wichtiges Motiv des Mythos ist, daß sie beim Kampf des Horus gegen Typhon dessen Vernichtung verhindert hat. Plutarch kommt wiederholt darauf zurück. Das Prinzip des Bösen und der Unordnung mußte erhalten bleiben, weil nur in der Polarität Gut – Böse die reale Welt ihren Bestand hat. In ihren beiden Funktionen, als Materie und als Seele, ist Isis ein möglicher Einflußbereich des Bösen, allerdings keineswegs mit diesem identisch und diesem auch nicht von Natur zuneigend[17]. Plutarch sucht auch die sonderbare Figur ihrer Schwester Nephthys in diesem Sinne zu deuten: sie steht für die wüstenartigen Randgebiete Ägyptens, wo Typhons Dürre herrscht; und doch hat sie ein Kind von Osiris, um das Isis sich kümmert. So wird sie gewissermaßen zu einem zweiten Ich der Isis, das unter starkem Typhon-Einfluß steht.

Blicken wir zurück auf die ganze Schrift! Sie entwickelt den umfassenden Entwurf einer Lehre von Gott und Welt, ausgehend vom ägyptischen Mythos und immer stärker konzentriert auf das Problem des Übels. Wenn dessen Herkunft und Notwendigkeit auseinandergesetzt werden, so ist darin ein besonderes Interesse an der Theodizee zu erkennen, die in der

17 Sie kann in ihrer Stellung zwischen Osiris und Typhon als Bild der Seele in ihrer Stellung zwischen Vernunft und irrationalem Trieb gesehen werden, wenn Plutarch das auch nicht ausdrücklich sagt (Brenk [67] S. 233).

Schrift *Über die späte Strafe der Gottheit* an einem Sonderproblem erörtert wird. Die Vorsicht und Umständlichkeit, mit der Plutarch sich dem Problem nähert, läßt erkennen, wie er sich allmählich auf schwierigem Boden vorwärts tastet und zu Auffassungen kommt, die in seinen früheren Schriften kaum vorbereitet sind. Er hat den Mut, sich außerhalb der ausgetretenen Bahnen der griechischen Philosophie auf ein dualistisches Denken einzulassen, wie es ihm vor allem in Lehren des Orients begegnete.

Plutarch hat mit dieser religionsphilosophischen Konzeption keine bedeutende Wirkung ausgeübt, weder in der Antike noch in der Renaissance. Um so bedeutsamer ist sie für uns als Zeugnis eines selbständigen Ringens mit dem Problem des Übels, einem der großen Probleme der Philosophie, das gegenwärtig – vielleicht nur vorübergehend – aus ihrem Horizont verschwunden zu sein scheint. Als Quelle für das alte Ägypten dagegen stand die Isis-Schrift seit der Renaissance hoch im Kurs. Ob Plutarchs Darstellung zutreffend oder irreführend ist, ließ sich erst beurteilen, nachdem im 19. Jahrhundert Ägypten, seine Schrift und seine Monumente wissenschaftlich erschlossen wurden[18]. Der Vergleich führt zu dem Eindruck, daß Plutarch für seine Sorgfalt und seine Fähigkeit zur Einsicht in eine fremde Kultur hohen Respekt verdient, obwohl er keine Bedenken hat, die Deutungsmittel einer ganz anderen Kultur darauf anzuwenden.

18 Für die Konfrontation Plutarchs mit den ägyptischen Quellen haben Parthey [20] und Hopfner [23] Pionierarbeit geleistet, Griffiths [24] und Hani [70] geben den neueren Forschungsstand.

ERLÄUTERUNGEN

Über den Aberglauben

1.1 Plutarch benutzt im folgenden den stoischen Affekt-Begriff (*páthos*). Nach Chrysipp kommt das *páthos* nicht von einer eigenen irrationalen Seelenkraft, sondern ist ein falsches Urteil, das zu einem verkehrten und exzessiven Handlungsimpuls (*hormḗ pleonázusa*) führt. Es ist mit dem körperlichen Krankheitssymptom einer Entzündung und Anschwellung vergleichbar. Die gewöhnliche Übersetzung ›Leidenschaft‹ ist insofern irreführend, als sie auf Spontaneität deutet. Aber schon das Wort *páthos* ›Erleiden‹ zeigt, daß in der griechischen Vorstellung eine Gefühlsreaktion auf eine äußere Gegebenheit gemeint ist.

2 So die Physik Demokrits und Epikurs.

3 Anspielung auf Theognis 175f. Dort wird die Armut als das schlimmste Übel beschrieben; um ihr zu entkommen, solle man sich sogar von einer Klippe ins Meer stürzen. Die Verse sind viel zitiert worden, auch von dem Stoiker Chrysipp.

4 Stoische Lehre. Der Monismus der stoischen Physik hatte zur Folge, daß sogar Eigenschaften als Stoffe (nämlich als ein Pneuma in einem bestimmten Zustand) definiert wurden.

5 Verse und Versstücke aus einer unbekannten Tragödie; Sprecher war Herakles. Der Verfasser war offenbar ein Kyniker, vielleicht Diogenes von Sinope (TrGF II 88 F 3).

2.1 Diese Wendung ist eine Formel Epikurs für göttliche Wesen (*Ratae sententiae* 1).

2 Affektlosigkeit, »Apathie«, ist in der stoischen Ethik der erstrebte seelische Zustand.

3 *deisidaimonía* heißt der Wortbildung nach ›Angst vor Dämonen‹. Siehe Einführung S. 307–309.

4 *diastrophḗ* ›Verdrehung, Verrenkung, Verzerrung, Verkehrung‹ ist in der stoischen Psychologie ein häufiger Begriff für seelische Fehlhaltungen.

3a.1 Diese etymologischen Ableitungen sind sprachgeschichtlich sicher nicht zutreffend.

3b.1 *sykophántēs:* Der typische Sykophant führt schikanöse Prozesse, um Geld zu erpressen. Mit »Mißgunst« (*phthónos*) ist die Böswilligkeit gegen prominente Personen gemeint.

2 Es gibt eine legendäre Überlieferung, daß in Gallien und Ägypten keine Erdbeben vorkämen; Ähnliches wird von Blitzen gesagt. Äthiopien ist ebenso wie Ägypten Vertreter des heißen Südens, Gallien des kalten Nordens.

3 *klēdónes* sind Ausrufe, die man zufällig hört und denen man mantische Bedeutung gibt.

3c.1 Euripides *Orestes* 211f.

3d.1 Anapästische Dimeter aus einer unbekannten Tragödie (TrGF II Adesp. F 375). Hekate, die Unterweltsgöttin der Zauberei und der nächtlichen Schrecken, hält gespenstische Umzüge mit Geistern und Hunden.

2 Die alte Frau wird *perimáktria* genannt, weil sie eine bestimmte Reinigungszeremonie ausführt, die *perimáttein* heißt (7,168 D 11), wörtlich ›rundum abreiben‹. Diese ist in mystischen Winkelkulten seit dem Ende des 5. Jh.s v. Chr. belegt. Eine Person wird mit Lehm, Kleie oder andern Stoffen (auch ekelhaften) eingerieben oder bestreut, diese dann abgeschabt und weggeworfen; man glaubt, daß sie den Unheilsstoff in sich aufgenommen hätten.

3 Euripides *Troades* 764.

4 Dies alles gehört zu den Reinigungsriten des »alten Weibes«. – Ein Büßer, der nackt vor einem Heiligtum auf der Erde hockt, ist auf einem attischen Vasenbild des 5./4. Jh.s v. Chr. zu sehen (S. Eitrem, Zur Deisidämonie, Symbolae Osloenses 31, 1955, 155–169). – Zum jüdischen Sabbatbrauch siehe Kap. 8 Ende.

3e.1 Dies scheint ein Zitat zu sein, das aber nicht zu identifizieren ist.

2 Beschwörungstexte bei magischen Handlungen enthielten eine Fülle von ägyptischen, chaldäischen und hebräischen Wörtern, wie in den erhaltenen magischen Papyri zu sehen ist.

3f.1 Komödienfragment unbekannter Herkunft (PCG VIII *Fr.* 717).

2 Anspielung auf Hesiod *Theogonie* 55.

3 Heraklit VS 22 B 89.

4a.1 Zwei der berühmten Tyrannen des 6. Jh.s v. Chr.

2 Dies war rechtlich möglich, falls ein Herr seinen Sklaven schwer mißhandelte.

3 Tragikerfragment unbekannter Herkunft (TrGF II Adesp. 376).

4 Das körperliche »Anfassen« ist bei allen Zufluchts-Riten (Hikesie, Asylie) wesentlich.

5 Bestimmte Heiligtümer gaben Sklaven Asyl, die vor Mißhandlungen flohen (siehe Anm. 2). Viele Heiligtümer waren als allgemeine Asylorte anerkannt;

Kaiser Tiberius hat das 22 n. Chr. eingeschränkt, um Mißbräuche einzudämmen (Tacitus *Annalen* 3,60–63).

4b.1 Zitat aus Demosthenes 18,97.

2 Hierzu siehe die Einführung S. 313f.

3 Der Schluß dieses Satzes ist auch in einer anderen Fassung überliefert, die aber kaum verständlich ist.

5a.1 Plutarch greift hier Platons Darstellung von der Schöpfung der Seele im *Timaios* (35 B–36 D) auf. Danach ist die Weltseele (wovon die Menschenseelen unvollkommene Duplikate sind) in 27 Abschnitte geteilt, deren Längenverhältnisse eine musikalische Skala ergeben. Außerdem ist sie in mehrere Kreise gespalten, deren Rotationen einerseits die Erkenntnisfunktion symbolisieren, andererseits die Sternbahnen bestimmen. Zu diesem Platon-Text hat Plutarch einen Kommentar verfaßt (*De generatione animae in Timaeo*). Außerdem zieht er die Stelle 47 D heran, wo den Musen und der Musik die Aufgabe gegeben wird, bei den Umläufen in der Seele die Ordnung zu bewahren. Plutarch will mit alledem aber nur darauf hinaus, daß die Musik in der Seele auch das Gegenteil bewirken kann. (Siehe auch Einführung, S. 305f., Anm. 4.)

2 Die »Pieriden« sind die Musen.

5b.1 Der Seher Tiresias ist ein mythisches Urbild des Blinden. Athamas erlegte auf der Jagd im Wahnsinn seinen Sohn Learchos; Agaue zerriß in bakchischer Ekstase ihren Sohn Pentheus, den sie für ein wildes Tier hielt (so Euripides *Bakchen*). Der Kindermord des Herakles ist das Thema des *Herakles* von Euripides.

6b.1 Hier könnte man an den Sprecher im 10. Buch von Platons *Nomoi* denken, der Philosoph und Staatsmann in einer Person ist.

6c.1 Die Götter.

7c.1 Der Wortlaut erinnert an die berühmte hippokratische Schrift *Von der Umwelt* (Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων ›*Über Winde, Wässer und Orte*‹).

2 *Carmen aureum* 42. Die »Goldenen Verse«, Pythagoras zugeschrieben, stammen aus dem Neupythagoreismus (1. Jh. v. – 1. Jh. n. Chr).

3 Der Philosoph als Seelsorger hatte in vielen Häusern, auch von hochgestellten Römern, einen festen Platz.

7d.1 Dies sind Tröstungen: Der Trauernde hatte sich das Haar wachsen lassen und mit seinem Gewand den Kopf verhüllt. (Als griechischer Trauerbrauch gilt freilich das Abschneiden des Haares; aber Plutarch kennt auch das Gegenteil, siehe *Aetia Romana* 14,267 B.)

2 Ein Tuch aus Ziegenhaaren; das semitische Wort *saq* ist ins Griechische übergegangen. Es diente in semitischen Kulturen als Trauer- und Bußgewand (daher »in Sack und Asche«). Siehe auch Anm. 5 zu Kap. 10b.

3 Sündenbekenntnisse sind aus kleinasiatischen Kulten, vor allem in Lydien und Phrygien, bekannt, auch aus den Mysterien von Samothrake. Auf Griechen wirkten sie fremd.

4 Hierzu siehe Anm. 2 zu Kap. 3d.

5 Bion von Borysthenes, Begründer der sog. Diatriben-Literatur, aus dem 3. Jh. v. Chr. Er muß in einer Schrift abergläubische Bräuche verspottet haben, darunter das Umhängen eines Amuletts, *períapton* (*Fr.* 30 Kindstrand).

8a.1 Tiribazos (die Handschriften schreiben hier Teribazos), persischer Satrap (Ende des 4. bis Mitte des 3. Jh.s v. Chr.) hatte eine Verschwörung gegen den König Artaxerxes II. angestiftet. Die Darstellung in Plutarchs *Vita des Artaxerxes* 29 ist anders (und glaubwürdiger): Bei der Verhaftung habe er sich bis zuletzt gewehrt.

8b.1 Hier ist nicht der legendäre erste König von Phrygien gemeint, sondern ein Nachfolger, der sich 696/695 v. Chr., als die Kimmerier das Reich zerstörten, das Leben genommen haben soll.

2 Dies bezieht sich auf den ersten messenischen Krieg und die Belagerung von Ithome 724 v. Chr.

3 *Ágrostis* ist das Hundszahngras (*Cynodon dactylon*) oder die Quecke (*Elymus repens*).

4 Natürlich ist der Erdschatten gemeint. Plutarch verwendet im folgenden die Fachausdrücke der Astronomie in verkürzter Form. Er drückt sich so aus, daß der sarkastische Effekt des »sich vor einem Schatten fürchten« entsteht. Nikias hatte im Peloponnesischen Krieg 413 v. Chr. versäumt, mit dem athenischen Heer aus seiner unhaltbaren Stellung nahe Syrakus abzuziehen. Plutarch hat die Ereignisse in der *Vita des Nikias* geschildert und die wissenschaftliche Erklärung der Finsternis ausführlich erläutert (Kap. 23). In der *Vita des Perikles* (Kap. 6) steht Entsprechendes über Sonnenfinsternisse.

5 Mitte: zwischen Mond und Sonne; Sicht: vom Mond zur Sonne.

8c.1 Archilochos *Fr.* 105 West.

2 Die Dioskuren, Retter aus Seenot.

3 Lyrisches Fragment unbekannter Herkunft (PMG *Fr.* 999).

4 Entsprechendes ist überliefert von der Einnahme Jerusalems durch Ptolemaios Lagu 320 v. Chr. (Agatharchides, FgrHist 86 F 20), durch Pompeius 63 v. Chr. (Cassius Dio 37,16) und durch C. Sosius (unter Antonius) 38 v. Chr. (Cassius Dio 49,22). Von der Eroberung 70 n. Chr. durch Titus, deren Zeitgenosse Plutarch war, ist über eine Ausnützung der Sabbatruhe nichts bekannt. – Mit »ungewaschenen« Kleidern sind neue, ungebrauchte gemeint.

9a.1 Stoische Termini.

2 Oder: »bei Opfern«. Mit einem Schlachtopfer ist immer ein gemeinsames Mahl der Teilnehmer verbunden, bei dem das Opferfleisch frisch gebraten verzehrt wird.

3 Hier denkt Plutarch an die Epikureer, bei denen die allgemeine Verhaltensregel galt, an Götterfesten teilzunehmen, obwohl man den Volksglauben nicht teilte. Siehe die Einführung S. 313.

9b.1 Sophokles *König Ödipus* 4f.

2 Ein spät und selten bezeugter Pythagoras-Spruch.

10a.1 Plutarch spielt auf den berühmten Asebie-Prozeß gegen Anaxagoras an, von dem u.a. Platon in der *Apologie* spricht (26 D = VS 59 A 35). – Die Kimmerier im hohen Norden leben nach Homer (*Odyssee* 11,14–19) in ewiger Finsternis, die Sonne scheint ihnen nie. Daraus hat Plutarch die Folgerung gezogen. – Sinn des Arguments: Die Verurteilung des Atheismus wird auch sonst nicht konsequent durchgeführt.

2 In diese Tirade hat Plutarch allerhand Arten von Beleidigungen und Strafmaßnahmen der Götter eingebaut, die aus dem griechischen Mythos bekannt sind: Versäumnis einem Gott zu opfern, Nicht-Teilnahme am Kult im Tempel; fressende Krankheit (siehe Anm. 5 zu Kap. 10b); Leto tötet die Kinder der Niobe, Artemis läßt den kalydonischen Eber die Weinberge des Oineus verwüsten. Bei dem Versäumnis von Besuch und Begrüßung ist auch an die römische Klientenpflicht der *salutatio* zu denken.

10b.1 Timotheos (um 450–360 v.Chr.), der berühmte Kitharode, verfaßte zur Neuweihe des abgebrannten Artemis-Tempels in Ephesos einen Hymnus, den er dann auch in Athen vortrug. Der zitierte Vers (*Fr.* 2 PMG) feiert Artemis als Göttin eines rauschhaft-ekstatischen Kultes, wie er in Ephesos (anders als in Griechenland) üblich war. In Athen erregte das Anstoß.

2 Teil einer Beschwörungsformel in dorischem Dialekt. Der Text ist sehr korrupt überliefert, die Wiederherstellung unsicher. Artemis ist hier die grauenerregende Todesgöttin, die an einsamen Straßenkreuzungen, bei verwesenden Leichen zu finden ist und deren Macht für Zauberhandlungen gebraucht wird. In dieser Rolle ist sie identisch mit Hekate, der Hexengöttin. Man hat vermutet, daß Plutarch den Text aus einem Mimos des Sophron (4. Jh. v.Chr.) kannte.

3 Homer *Ilias* 24,604.

4 Homer *Ilias* 24,212f.: Rachevision Hekabes, als Achill ihren Sohn Hektor getötet hat. Die Trojaner werden als Barbaren beurteilt.

5 Die syrische Göttin Atargatis mit ihrem ekstatischen Kult, ihren Entmannungsritualen und strengen Speisetabus (u.a. Verbot von Fischen) hatte im

Hellenismus im griechischen Bereich, dann in der Kaiserzeit in Rom und im römischen Heer Anhänger gewonnen. Lukian gab im 2. Jh. n. Chr. in *De dea Syria* eine satirische Beschreibung des Kultes. Ein früher Beleg ist ein Fragment Menanders (342–293 v. Chr.), vielleicht aus der Komödie *Deisidaimōn* ›Der Abergläubische‹ (*Fr.* 754 Körte):

»Als Beispiel nimm die Syrer dir.
Wenn die mal einen Fisch gegessen haben, weil
der Appetit sie reizte, so schwellen ihnen auf
Beine und Bauch. Dann setzen sie in Sacktuch sich
an einer Straße in den Schmutz. So können sie
versöhnen ihre Göttin durch tiefe Erniedrigung.«

Plutarch dürfte diese Komödie gekannt haben. Ein Anklang daran findet sich auch in Kap. 7 (siehe Anm. 2 zu Kap. 7d). – *mainís* ist *Maena vulgaris*, ein Mittelmeerfisch, der etwa unserer Sprotte entspricht. *aphýē* ist die kollektive Bezeichnung von Kleinfischen, vor allem Sardellen, die massenhaft ins Netz gehen.

11.1 Ehrenstatuen.

2 Die Wendung stammt aus Sophokles *Antigone* 291.

3 Hermolaos, Mitglied der »Königspagen«, zettelte eine Verschwörung gegen Alexander an. Pausanias, Leibwächter Philipps II. von Makedonien, ermordete diesen. Cassius Chaerea, Tribun bei den Prätorianern, ermordete Kaiser Gaius (Caligula).

4 Homer *Ilias* 22,20.

5 Der vorangehende Teil des Satzes ist in zwei verschiedenen Fassungen überliefert. Hier ist die leichter verständliche gewählt.

12.1 Nach Platon *Timaios* 40 C: Sonne und Mond sind dazu geschaffen, mit ihren Bahnen die Einteilung der Zeit zu bewirken. In dieser Passage erinnert Plutarch an die sinnvolle Ordnung der Natur, die als Beweis für Existenz und Wirken fürsorgender Götter gilt. Platons *Timaios* ist dafür der grundlegende Text.

2 So wurden z. B. Kybele-Priester, die sich strafbar gemacht hatten, im Tempel ausgepeitscht (Plutarch *Adv. Colotem* 1127 C).

13.1 Von den gallischen Druiden sind Menschenopfer bezeugt. Über Menschenopfer bei den Skythen berichtet Herodot 4,62.

2 Kritias, Sophistenschüler und Politiker im Athen des ausgehenden 4. Jh.s v. Chr.; Diagoras von Melos, lyrischer Dichter derselben Zeit. Beide galten als Atheisten, letzterer erhielt sogar den Beinamen *ho átheos.*

3 Die berüchtigten Kinderopfer der Karthager (siehe auch *De sera numinis vin-*

dicta 6,552 A) sind durch Ausgrabungen bestätigt worden. Mit »Kronos« wird der phönizische Baal bezeichnet.

4 Empedokles (VS 31 B 137) argumentierte gegen Tieropfer (und überhaupt den Fleischverzehr) mit der Seelenwanderung. – Der Kopf des Opfertieres wird »hochgehoben« vor dem Durchschneiden der Kehle.

5 Die *aulós* ist technisch eher als eine Art Oboe zu bezeichnen.

6 Beide haben sich nach der Erzählung in Hesiods *Theogonie* gegen den Götterkönig Zeus aufgelehnt. Typhon spielt in Plutarchs *De Iside et Osiride* eine bedeutende Rolle, weil er mit dem ägyptischen Seth gleichgesetzt wird. Zum Thema »Menschenopfer« siehe die Einführung S. 317.

7 Hier sind zwei Berichte aus Herodot (7,114 und 3,35) vermengt.

8 Platon *Kratylos* 403 A. Platons verwickelte Etymologie, hier nur angedeutet, ist als solche nicht sehr ernst zu nehmen.

9 Xenophanes (VS 21 A 13) kritisierte Trauerriten für Götter. (Siehe *De Iside et Osiride* 70,379 B und die Anmerkung dort.)

14.1 Mit dem Motiv der Härte des Bodens erinnert Plutarch an den Vergleich, mit dem er die Schrift begonnen hat.

Über die späte Strafe

1.1 Dieser unhöfliche Gesprächsteilnehmer namens Epikuros ist sonst nicht bekannt. Die meisten Ausgaben setzen (nach einer Konjektur von Fabricius) statt des Namens ein: ὁ 'Επικούρειος ›der Epikureer‹, weil die Polemik gegen die Vorsehung zur Lehre der Epikureer paßt (siehe Einführung S. 321 mit Anm. 11). Aber der Name kann entweder real oder symbolisch sein, ähnlich wie in *De facie in orbe lunae* ein »Aristoteles«, über den ebenfalls nichts weiteres bekannt ist, die Lehre des großen Namensvetters vertritt. Im übrigen spielt die epikureische Philosophie in *De sera* sonst so gut wie keine Rolle; die Rede des Epikuros dient nur als Aufhänger, an den das spezielle Problem der Theodizee angeknüpft wird. Sein abruptes Verschwinden macht dieses Verfahren möglich und deutet gleich an, daß seine Position nicht recht ernst zu nehmen ist; Plutarch tut sie in seiner Antwort denn auch gleich als wirren Unsinn ab.

2 Die Schrift ist Avidius Quietus gewidmet, einem Mitglied der römischen Führungsschicht, mit dem Plutarch freundschaftlich verbunden war und dem er auch andere Schriften gewidmet hat. Er war (wohl in den Jahren 91/92 n. Chr.) Prokonsul von Achaia. Auch dessen gleichnamiger Sohn kommt in Frage.

3 Patrokleas war ein jüngerer Verwandter (γαμβρός) Plutarchs, vielleicht Gatte einer Nichte.
4 Timon ist ein jüngerer Bruder Plutarchs.
5 Plutarch spielt auf den sprichwörtlichen Ausdruck an: βαλὼν φεύξεσθαι οἴει ›du glaubst, nachdem du (den Speer) geworfen hast, entwischen zu können‹; vgl. Platon *Symposion* 189 B.
6 Diese Metapher weist darauf hin, daß die »absurden und falschen« Argumente des Gegners nichtsdestotrotz einen tiefen Eindruck hinterlassen haben.
7 Der berühmte spartanische Feldherr fiel 422 v. Chr. in der Schlacht bei Amphipolis.
8 Plutarch selbst ist offenbar unangefochten; er erscheint als der überlegene Mentor der anderen.
2.1 Vgl. Einführung S. 318f., Anm. 4.
2 Plutarch macht in diesem Traktat die Gegenposition immer wieder an Euripideszitaten fest (2,548 D; 2,549 A; 3,549 D; 12,556 E; 21,562 E). In der Kritik des Euripides an traditionellen religiösen Vorstellungen war die ausbleibende oder verspätete Strafe ein häufiges Motiv (Stellensammlung: W. Nestle, Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung, Stuttgart 1901, S. 78).
3 Dieses Wort ist von Hesiod geprägt (*Werke und Tage* 413).
4 Zu den ungezügelten Leidenschaften als Triebfeder jeglicher ethischen Verfehlung vgl. Anm. 6 zu Kap. 5.
5 Einer der Sieben Weisen, ins 6. Jh. v. Chr. gehörig. Der Staatslenker und Richter aus Priene war für seine Weisheit und Gerechtigkeit berühmt.
6 Der historische Hintergrund ist der zweite messenische Krieg (Mitte des 7. Jh. v. Chr.), in dem der arkadische König Aristokrates, von den Spartanern bestochen, seine Verbündeten im Stich ließ. Die Einzelheiten sind unklar; die Angabe des Schlachtortes in den Handschriften »bei Kypros« ergibt keinen Sinn; eine Schlacht fand laut Pausanias 4,15,7–8 »am Grabmal des Kapros« statt, und so hat auch Plutarch wohl geschrieben. Aristokrates soll nach der Entdeckung des Verrates gesteinigt worden sein.
7 Von diesen Ereignissen ist sonst nichts bekannt. Orchomenos liegt in Böotien.
8 Welches historische Ereignis gemeint ist, bleibt unklar; man hat an den sog. »kylonischen Frevel« (um 630 v. Chr.) gedacht: Nachdem Kylons Versuch, sich zum Tyrannen von Athen aufzuschwingen, mißlungen war, wurden seine Anhänger auf Betreiben des Archonten Megakles aus dem Geschlecht der Alkmaioniden von den Altären, zu denen sie sich als Schutzflehende geflüchtet hatten, weggeschleppt und ermordet. Durch diese Mißachtung des Asylrechtes befleckte sich das Geschlecht mit Blutschuld.

9 Zitat aus einem unbekannten Drama des Euripides.

3.1 Ein Beispiel hierfür: Vom lyrischen Dichter Diagoras von Melos, der später zum typischen Gottesleugner hochstilisiert wurde, ist überliefert, daß er Atheist geworden sei, als er erlebt habe, wie ein meineidiger Zeuge ungestraft davonkam (Sextus Empiricus *Adv. Math.* 9,53 und *Schol. Aristoph. Nub.* 830).

2 In pädagogischen Zusammenhängen verwendet Plutarch gerne das Bild des Pferdes (vgl. etwa *Moralia* 139 B, 592 A–B).

3 Hier spielt Plutarch auf einen Terminus der stoischen Ethik an: προπίπτειν im Sinne von »vor der Bildung eines richtigen Urteils handeln«. Bei einem Pferd könnte man vom »Vorpreschen« sprechen.

4 Das Sprichwort »Die Mühlen der Götter mahlen spät, aber fein« (ὀψὲ θεῶν ἀλέουσι μύλοι, ἀλέουσι δὲ λεπτά) ist belegt bei Sextus Empiricus *Adv. Math.* 1,287.

4.1 Hier personifiziert Plutarch den Logos (›Rede, Gedanke, Argument, Vernunft‹), wie es schon Platon oft getan hatte, um die Gedankenentwicklung als etwas Autonomes, über den Personen Stehendes erscheinen zu lassen. Bei Plutarch erscheint »Logos« manchmal fast im Sinne der »rechten Lehre«.

2 »Drei Wogen« bedeutet: drei Einwände, von denen der dritte der schwerste ist. Von der Dünung des Meeres nahm man an, daß jede dritte Woge besonders hoch gehe. Platon hatte in der *Politeia* (472 A) diese Metapher zur Gliederung des Dialogs verwendet.

3 Das Sprichwort »beim Herd beginnen« (das Plutarch häufiger gebraucht: *Moralia* 93 E; 920 F; 948 B; 1074 E) besagt ursprünglich »mit der Hauptsache, dem Grundlegenden systematisch anfangen«, »die Sache am richtigen Ende anpacken«. Es geht darauf zurück, daß Kulthandlungen oft durch ein Opfer für Hestia eingeleitet wurden (vgl. Pindar 11. *Nemeische Ode* 1ff., Platon *Kratylos* 401 B, Pausanias 5,14,5, Euripides *Alkestis* 162ff., *Phaëthon Fr.* 781,35). Da *hestía* auch das private Herdfeuer und somit den Mittelpunkt des häuslichen Bereichs bedeutet, wurde das Sprichwort dann auch im Sinne von »bei dem Häuslichen, Vertrautesten, am nächsten Liegenden anfangen« verwendet.

4 εὐλάβεια ›Vorsicht, Behutsamkeit‹. In *Adversus Colotem* 26,1122 A–B nennt Plutarch die Regel der skeptischen Akademie mit dem philosophischen Terminus ἐποχή (Zurückhaltung des Urteils). Der Befund, daß er in der antiepikureischen Schrift *Adv. Col.* letzteren Begriff verwendet, ihn aber hier abwandelt, könnte ein Indiz dafür sein, daß er in der vorliegenden Schrift nicht so sehr die Auseinandersetzung mit den Epikureern als vielmehr die mit der akademischen Skepsis selbst im Blick hat (siehe Einführung S. 324f.).

5 Die Zusammenstellung von Fachleuten aus unterschiedlichen Gebieten (in 6,552 C kommt noch der Gärtner hinzu) dient der Kritik der menschlichen Erkenntnis- und Urteilsfähigkeit im Blick auf das göttliche Handeln. Sie wird im Rahmen der Schrift verschiedentlich wieder aufgenommen.

6 Der Vergleich einer Strafe mit einer ärztlichen Behandlung stammt von Platon (z.B. *Gorgias* 464 B, 478 B – 479 C). Diese Analogie bewirkt, daß Strafen nicht mehr als Vergeltung, sondern als eine bessernde, wenn auch schmerzhafte Behandlung des Übeltäters gesehen werden.

7 Minos, Sohn des Zeus und der Europa und König von Kreta, ist das Urbild des gerechten Richters, daher später Totenrichter. Sein »Unterricht« bei Zeus wird bei Homer (*Odyssee* 19,179) angedeutet.

8 Wie aus der *Vita des Kleomenes* (Kap. 9) hervorgeht, meint Plutarch, daß die Vorschrift über Schnurrbärte die Jugend von vornherein daran gewöhnen sollte, auch in Kleinigkeiten gehorsam zu sein.

9 Dies gehört zur alten römischen Zeremonie der *manumissio vindicta*. Der Hergang läßt sich ungefähr folgendermaßen rekonstruieren: Herr und Sklave mußten vor dem Magistraten erscheinen; ein Dritter fungierte als *adsertor libertatis*; indem er den Sklaven mit einem *vindicta* genannten Stäbchen berührte, behauptete er dessen Freiheit.

10 Es handelt sich um eine traditionelle römische Rechtsfiktion, das bis in die Spätantike hinein gebräuchliche *testamentum per aes et libram*, bei welchem der Erblasser sein Vermögen durch Scheinverkauf einem Treuhänder übereignete, der es nach dessen Tod an die Erben zu verteilen hatte.

11 Dies diskutiert Plutarch ausführlich in der *Vita des Solon* (Kap. 20).

5.1 Vgl. Einführung, S. 323–325.

2 Im folgenden werden verschiedene Gedanken Platons frei kombiniert. Im Mittelpunkt steht das Motiv »Gott ähnlich werden«, das vor allem im *Theaitetos* 176 A–B formuliert ist, ähnlich *Politeia* 500 B–D. »Modell« (παράδειγμα) ist ein Leitbegriff aus Platons Ideenlehre; nach dem »Musterbeispiel« der Ideen ist der Kosmos gestaltet (*Timaios* 28 A und C, *Parmenides* 132 D). Plutarch bezieht den Gedanken statt auf die Ideen auf Gott. Das ist typisch für seine Ausprägung des mittleren Platonismus, in der die »Ideen« ganz zurücktreten. Vgl. J. Dillon [34] S. 201.

3 Die Maxime »Folge Gott!« wurde Pythagoras zugeschrieben (Jamblich, *De Vita Pythagorica* 18,86 f.); Platon gebraucht sie in den *Nomoi* (636 D). »Tugend« (ἀρετή), d.h. die gesamte sittliche Einstellung eines Menschen, die Verwirklichung seines Wesens im Leben, ist durch den Bezug auf Gott konstituiert und bleibt eine ständige Aufgabe.

4 Im Unterschied zur Vorstellung der Physis als Kosmos, an dessen Ordnung die Menschen sich orientieren können – vgl. die stoische Maxime »in Übereinstimmung mit der Natur leben« – meint Plutarch hier die Natur in ihrem chaotischen Urzustand, die erst durch die Teilhabe am Göttlichen zum Kosmos wird (vgl. *De Iside* Kap. 53, dazu die Einführung S. 354; das Konzept geht auf Platon, *Timaios* 28 A–31 A zurück). Durch die Parallelisierung von Mikro- und Makrokosmos erhält Plutarchs ethische Forderung der Angleichung an das Göttliche eine ontologische Begründung.

5 Daß die geordnete, ewig gleiche Bewegung der Himmelskörper Inbegriff der Ordnung und somit der Schönheit sei, ist wahrscheinlich altes pythagoreisches Gedankengut. Diese Idee wird von Platon im *Timaios* (47 B–C) aufgegriffen, welcher das Sehen als gottgegebenes Mittel dazu sieht, daß der Mensch im Anblick der Sternbahnen die eigene Vernunft von wirren Gedankenbewegungen befreie und die Art des menschlichen Denkens dem göttlichen angleiche. Plutarch zieht dagegen direkt eine Verbindung zur Ethik.

6 Echtes Sein zeichnet sich durch Harmonie und Schönheit aus. Solches Sein realisiert sich für den Menschen in der Tugend, welche Nachahmung Gottes, des höchsten Seins, ist. Die Leidenschaften, durch Unordnung und Willkür gekennzeichnet, werden als Störfaktor dieses Seins betrachtet. Wenn sich die Seele ihnen preisgibt, anstatt sie mit der Vernunft zu ordnen und zu lenken, verfällt sie selbst in Unordnung und erfährt somit eine Minderung der Seinsqualität. Im Schlußmythos wird dies dadurch veranschaulicht, daß die Seelen durch das Böse beschmutzt und verunstaltet sind (26,565 B–C).

7 Das pythagoreische bzw. platonische ethische Ideal der Angleichung an Gott wird hier mit dem alten griechischen Ideal der *kalokagathía* verbunden, insofern Gott der Inbegriff des Guten und Schönen ist.

8 Zitat aus einer unbekannten Tragödie (TrGF II, *Adesp.* F 175–176 Kannicht/Snell).

9 Der Tragiker Melanthios von Rhodos (TrGF I, *Fr.* 131 F 1 Snell).

10 Der Pythagoreer Archytas von Tarent, Zeitgenosse und Freund Platons.

6.1 Diese Erklärung des Wortes »Ethos« stammt von Aristoteles (*Nikomachische Ethik* 2,1,1103a). Plutarch erläutert diese Auffassung in *De virtute morali* 443 C–D.

2 Kekrops, der älteste König von Athen, wurde als chthonisches Wesen oft bildlich mit Schlangenleib dargestellt. Die zusammengesetzte Gestalt wird dann allegorisch auf einen Wechsel zwischen menschlicher und bestialischer Daseins- und Handlungsorientierung gedeutet.

3 Gelon, der unter dem Tyrannen Hippokrates von Gela zum Befehlshaber der Reiterei aufgestiegen war, trat 491 selbst die Tyrannis an. Er führte Krieg gegen die Karthager und brachte ihnen 480 bei Himera eine verheerende Niederlage bei. Die Vertragsklausel, die das Verbot der Kinderopfer für Moloch (Kronos) vorsehen sollte, ist aber wahrscheinlich spätere Ausschmückung. Seine Herrschaft hat ein gutes Andenken hinterlassen.

4 Bruder und Nachfolger des Gelon. Er war ein großer Kunstfreund: an seinem Hof weilten u.a. Simonides, Pindar, Bakchylides, Aischylos und Epicharmos.

5 Um 600–528/527 v. Chr., Tyrann von Athen seit um 550. Unter ihm erlebte Athen wirtschaftlich und kulturell eine Blütezeit.

6 Tyrann von Megalopolis. Er legte 235 v. Chr. die Tyrannis nieder und stellte die Demokratie wieder her. 227/226 fiel er in der Schlacht bei Ladokeia gegen die Spartaner.

7 Sieger bei Marathon (490 v. Chr.). Um 520 v. Chr. war er von den Peisistratiden nach der thrakischen Chersonesos entsandt worden, um dort die athenische Herrschaft zu sichern. Dies trug ihm später (um 493 v. Chr.) einen Prozeß wegen Tyrannis auf der Chersonesos ein, welcher jedoch mit Freispruch endete.

8 Sohn des Miltiades. Er hat für Athen im Kampf gegen die Perser eine Reihe herausragender militärischer Erfolge erzielt. Plutarch bezieht sich auf den Doppelsieg am Eurymedon über Heer und Flotte der Perser (467/466 v. Chr.). Nach dem Tod seines Vaters wohnte seine Schwester Elpinike vor ihrer Heirat in seinem Hause, was zu dem Gerücht führte, er hätte zu ihr intime Beziehungen unterhalten.

9 Der berühmte Sieger von Salamis. Kurz vor der Schlacht bei Salamis befehligte er die athenische Flotte am Kap Artemision im Kampf gegen die Perser. Die letztere Schlacht war eigentlich weniger wichtig; Plutarch hebt sie vielleicht wegen des schönen Pindar-Zitats hervor. Seine ausschweifende Lebensführung als Jugendlicher war Gegenstand zahlreicher Anekdoten, die Plutarch in seinem *Leben des Themistokles* z. T. als bloße Verleumdungen abtut.

10 Ein Zitat aus Pindar (*Fragment* 77 Snell).

11 Damit ist wohl in erster Linie Gott gemeint. Plutarch spielt hier wiederum auf die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit im Gegensatz zur göttlichen an (vgl. Kapitel 4). Im Blick auf menschliche Beurteiler findet sich dieser Gedanke in der *Vita des Fabius Maximus* 1.

7.1 Der Brauch ist bei vielen Völkern verbreitet.

2 Dionysios der Ältere, Tyrann von Syrakus, um 430–367 v. Chr. Seine Lebensaufgabe war der Kampf gegen die Karthager, die er in schweren Kriegen aus Ostsizilien vertreiben konnte.

3 Periander, Tyrann von Korinth, gründete im späten 7. Jh. v. Chr. die genannten Kolonien im Bereich von Epirus. Die Insel Leukas ist vom Festland nur durch einen seichten Meeresarm getrennt, so daß sie auch als Halbinsel bezeichnet werden konnte.

4 König von Makedonien 305–297 v. Chr. Um seine Herrschaft zu sichern, ließ er die gesamte Familie Alexanders des Großen ermorden. Der Wiederaufbau des seit 335 zerstörten Theben wurde 316 in die Wege geleitet.

5 Gemeint ist die Besetzung und Plünderung Delphis im 3. Heiligen Krieg (356–346 v. Chr.) durch die Phoker unter Philomelos.

6 Timoleon wurde von seiner Vaterstadt Korinth auf ein Hilfegesuch der einerseits von Dionysios II. und andererseits von den Karthagern bedrohten Bürger von Syrakus hin 345/344 v. Chr. mit 700 Söldnern (größtenteils Phokern) nach Syrakus entsandt. Dionysios ergab sich und wurde in die Verbannung nach Korinth geschickt. Es gelang Timoleon, einige Griechenstädte zu einer Symmachie gegen die Karthager zu vereinen, die er 340 am Krimisos trotz deren Überzahl besiegte. Ein neues karthagisches Heer, zu dem auch einige sizilische Tyrannen übergegangen waren, mußte 338 mit Timoleon Frieden schließen; die betreffenden Tyrannen wurden besiegt und z. T. hingerichtet.

7 Hyänengalle heilte angeblich Augenleiden. Das Lab des Seehundes wurde vor allem gegen Epilepsie verwendet.

8 Tyrann von Agrigent von 570–554 v. Chr., berüchtigt wegen seiner Grausamkeit. Er soll seine Feinde in einem hohlen Stier aus Bronze zu Tode geröstet haben, der so konstruiert war, daß die Schreie der Opfer von außen als Stiergebrüll zu hören waren.

9 C. Marius (158–86 v. Chr.), römischer Feldherr und Politiker, Sieger über die Kimbern und Teutonen im Jahr 103. In seiner späteren Laufbahn wurde er berüchtigt auf Grund seiner Gewalttaten. Insbesondere die Belagerung und Eroberung von Rom (87) führte zu einem Blutbad. Plutarch hat in seiner *Vita des Marius* sowohl seine militärischen Leistungen als auch seine Charakterlosigkeit, seinen Ehrgeiz und seine Grausamkeit dargestellt.

10 Über dieses Orakel ist sonst nichts bekannt.

11 Orthagoras warf sich um die Mitte des 7. Jh.s v. Chr. zum Tyrannen von Sikyon auf und begründete die Dynastie der Orthagoriden. Über diese ist wenig bekannt. Myron dürfte der Sohn von Orthagoras gewesen sein, Kleisthenes sein Großneffe; letzterer regierte um 600–570 v. Chr.

12 Die Rede ist von Periphetes, dessen Vater Kopreus die tyrannischen Befehle des Eurystheus an Herakles überbrachte.

13 Der mythische König von Korinth gilt als Erzbetrüger, dem es sogar gelang, Thanatos, Hades und Persephone zu überlisten. Als Buße für seine Taten muß er in der Unterwelt ewig einen riesigen Felsblock eine Anhöhe hochwälzen; sobald er oben anlangt, rollt der Felsblock wieder in die Tiefe. Zu seinen Nachkommen gehören u.a. Bellerophon, der die feuerspeiende Chimaira tötete, Glaukos und Sarpedon.

14 Autolykos galt als Sohn des Hermes und der Chione. Sein Vater verhalf ihm dazu, ein Meisterdieb und Betrüger zu werden. Er war der Großvater mütterlicherseits von Odysseus.

15 Phlegyas, der sagenhafte König der Phlegyer, war Großvater mütterlicherseits von Asklepios. Schon im *Homerischen Hymnus* 2,100 gelten die Phlegyer als frevlerisches Volk; Phlegyas selbst soll den Apollontempel zu Delphi ausgeplündert und in Brand gesteckt haben.

16 Gemeint ist das Geschlecht der Alkmaioniden, das durch den »kylonischen Frevel« belastet war. Vgl. dazu Anm. 8 zu Kap. 2.

17 Die Spargelart *Asparagus acutifolius* hat holzige, stachelige Blütenschäfte; *aspáragos* wird der zarte, eßbare Jungtrieb genannt. Ein Spargelbeet wird, nachdem es einige Jahre abgeerntet wurde, vollständig gerodet.

18 Das gummiartige Harz *Ledanon* oder *Ladanon* wurde auf Zypern, in Libyen und Arabien gewonnen.

19 Hier ist auf Geschichten von den vorher genannten Stammvätern angespielt: Autolykos als Viehdieb und Phlegyas als Berauber des Tempels von Delphi.

8.1 Plutarch nimmt hier die von Dante in seinem *Inferno* systematisch durchgeführte Idee des *Contrapasso* vorweg, der Strafe, die in ihrer Art der Tat entspricht.

2 Dion, der Freund Platons, versuchte nach dem Sturz Dionysios II. in Syrakus eine Reform. Kallippos, zunächst einer seiner wichtigsten Parteigänger, verschwor sich später gegen ihn und ließ ihn 354 v.Chr. ermorden. Er wurde dann selber von zwei seiner Gefährten angeblich mit demselben Dolch wie Dion ermordet.

3 Gemeint ist die Plünderung Delphis 356 v.Chr. (siehe Anm. 5 zu Kap. 7). Das mythenumwobene Geschmeide lag offenbar im Tempelschatz. – Eriphyle war die Gemahlin des mythischen Sehers Amphiaraos. Von Polyneikes mit dem Halsband bestochen, welches Harmonia, die Tochter von Ares und Aphrodite anläßlich ihrer Hochzeit von Hephaistos erhalten hatte, überredete sie ihren Gatten, am Zug der Sieben gegen Theben teilzunehmen, ob-

wohl er als Seher wußte, daß er dabei fallen würde. Zehn Jahre später bewog sie, diesmal von Polyneikes' Sohn mit dem Mantel der Harmonia bestochen, ihre Söhne zur Teilnahme am Zug der Epigonen gegen Theben. Dafür und für ihren Verrat an Amphiaraos wurde sie von ihrem Sohn Alkmaion getötet, der das unheilvolle Schmuckstück nach Delphi stiftete.

9.1 Hier wollte Plutarch sicherlich Vers 265 aus Hesiods *Werken und Tagen* zitieren: »Selbst bereitet sich Schlimmes, wer anderen Schlimmes bereitet.« Er hat aber wohl versehentlich einen ähnlich lautenden Vers eines unbekannten Dichters eingesetzt.

2 Gegen das Gift der spanischen Fliege sollen deren Flügel und Füße als Heilmittel wirken.

3 Hier ist an die in der Kaiserzeit beliebten pantomimischen Aufführungen von mythischen Schauerdramen zu denken.

4 Es ist wohl auf eine alte Form der Todesstrafe angespielt. Vgl. auch 12,557 A (Hinrichtung des Äsop).

5 Paidotribe (d.h. Sportlehrer), angeblich Lehrer des Hippokrates. Er war einer der Begründer der medizinischen Gymnastik und Diätetik.

10.1 Plutarch erinnert damit an Platons Schilderung vom Tod des Sokrates im *Phaidon* (116 B–118 A).

2 Zitat aus einer unbekannten Tragödie (TrGF II *Adesp.* F 391 Kannicht/Snell). Große Thunfische werden mit einem geschleuderten Dreizack erlegt.

3 Aus der *Orestie* des Stesichoros (PMG *Fragment* 42 Page). Die Schlange symbolisiert den von Klytaimnestra erschlagenen Agamemnon, der danach erscheinende König den Rächer Orestes. »Pleistheniden« wird manchmal das Geschlecht der Pelopiden genannt. Aber wie Pleisthenes in den Stammbaum einzuordnen ist, wird nicht eindeutig überliefert.

4 Tyrann von Kassandreia (279–276 v.Chr.), berüchtigt wegen seiner Blutdürstigkeit. Er soll seine Mitverschwörer durch ein kannibalisches Mahl zusammengeschweißt haben.

5 Der jüngere Sohn des Tyrannen von Athen Peisistratos. Er wurde 514 v.Chr. von Harmodios und Aristogeiton ermordet. Plutarchs Traumbericht gehört vielleicht zu einer Version dieses Ereignisses, nach der Hipparchos Harmodios vergewaltigt hätte, worauf dieser sich zusammen mit seinem Liebhaber Aristogeiton gerächt habe.

6 Dieser Ptolemäer hatte 281 v.Chr. Seleukos I., an dessen Hof er sich aufhielt, heimtückisch umgebracht. Der Satz bei Plutarch scheint entstellt zu sein, denn es müßte sich eigentlich um einen Traum des Ptolemaios selbst handeln.

7 Der spartanische König Pausanias führte 479 v. Chr. den Oberbefehl über die Griechen in der Schlacht bei Plataiai, in der der entscheidende Sieg über die Perser errungen wurde. Später eroberte er das von den Persern besetzte Byzantion und führte dort ein tyrannisches Regiment von 477 bis etwa 470. Nach Sparta zurückberufen, wurde er der Kollaboration mit den Persern bezichtigt. Er suchte Asyl im Tempel der Athene Chalkioikos, wurde aber darin ausgehungert (467/466).

8 Es handelt sich um Herakleia am Pontos an der Nordküste Kleinasiens. Dort befand sich eine Grotte, durch welche Herakles den Kerberos ans Tageslicht gebracht haben soll.

11.1 König von Thrakien (305–281 v. Chr.) und Makedonien (286–281). Er führte mehrere Kriege gegen die Geten. Im Getenkrieg von 292 wurde er gefangengenommen und mußte sich die Freilassung durch Preisgabe der Gebiete nördlich der Donau erhandeln.

2 Dieser Dichter des 6. Jh.s v. Chr. war der erste, der von seinen Honoraren lebte, was der Anlaß zu vielen Anekdoten war. Hier liegt eine entstellte Fassung der anderswo bezeugten Geschichte vor, daß Simonides dem Besteller eines Gedichtes, der mehr von Dankbarkeit als von Honorar sprach, gesagt habe: Wenn er etwas brauche, finde er in seinem Geldkasten immer etwas Nützliches; der Dank-Kasten aber sei immer leer (nämlich an Nützlichem).

3 Zitat aus einem verlorenen Stück des Euripides (*Fr.* 399 Nauck). Ino, Gattin des Athamas, war am Tod ihrer Stiefkinder schuldig.

4 Mit dem Stichwort »der Weise« erinnert Plutarch an die stoische Lehre, daß der Weise keine Reue kennt, weil er seine Einstellung nie zu wandeln braucht.

5 Siehe Anm. 4 zu Kap. 10.

6 Eine bekannte, von Herodot 6,86 überlieferte Geschichte: Ein Milesier hinterlegte bei dem für seine Rechtschaffenheit berühmten Glaukos eine große Geldsumme. Als nun seine Söhne das Geld nach langer Zeit zurückforderten, wies Glaukos sie zunächst ab und beteuerte, er wisse von nichts. Sicherheitshalber schickte er nach Delphi mit der Frage, ob er sich denn das Geld durch Meineid sichern solle. Die Pythia gab ihm zur Antwort, als Strafe für diese Frage werde sein Geschlecht ausgetilgt werden. Er bereute und gab das Geld zurück, konnte aber der Strafe nicht entgehen: Seine Familie starb aus.

12.1 Als *éphedros* wurde derjenige Athlet bezeichnet, der bei der Auslosung der Kämpferpaare für Ring-, Faustkampf und Pankration im Falle einer ungeraden Wettkämpferanzahl übrigblieb. Nach der ersten Runde wurde unter den Siegern wieder ausgelost, wobei der *éphedros* als Sieger gerechnet wurde und an der Auslosung für die zweite Runde teilnahm. Die Prozedur wurde so

lange wiederholt, bis schließlich nur noch ein Kämpferpaar übrigblieb, welches das Finale ausfechten konnte. Der ausgeruhte *éphedros* war gegenüber den Athleten, die schon gekämpft hatten, natürlich im Vorteil. Es galt daher als besonders ehrenvoll zu siegen, ohne *éphedros* gewesen zu sein.

2 In einem unbekannten Stück (*Fr.* 980 Nauck).

3 Dies ist eine alte griechische, ja gemeinantike Vorstellung. Sie war im 5. Jh. v. Chr. zurückgedrängt worden (siehe Einführung S. 333, Anm. 33), und Platon hatte sie im Prinzip abgelehnt (*Nomoi* 855 A, 856 D). Im Volksglauben wird sie jedoch wohl weiterhin lebendig gewesen sein (vgl. dazu z. B. *Johannesevangelium* 9,2 wo sie von Jesus zurückgewiesen wird). Es ist auffällig, daß Plutarch hier sogar gegen Platon an dieser Vorstellung festhält. Über die Gründe kann man nur Vermutungen anstellen. Sicher kann Plutarch diese Vorstellung als Argument für die Verteidigung der Vorsehung nutzen: Die Übeltat wird auf jeden Fall bestraft, sei es, daß der Übeltäter selbst büßen muß, sei es, daß seine Nachkommen heimgesucht werden. Zum anderen legt gerade Plutarch eine besondere Sensibilität für Volksfrömmigkeit und eine große Treue zu den alten religiösen Traditionen an den Tag.

4 Um den Fabeldichter Äsop ranken sich verschiedene Legenden. Plutarch folgt hier der Version des Herodot (2,134).

5 Hyampeia (heute: Phlembukos) ist der östlich der kastalischen Quelle gelegene Gipfel der Phaidriaden, des Parnaßabschnitts nördlich von Delphi. Mit Aulia (nur hier erwähnt), könnte der zweite, westlich von der Quelle gelegene Gipfel der Phaidriaden gemeint sein.

6 Das Apollon-Heiligtum von Milet wurde vom Priestergeschlecht der Branchiden geleitet. Xerxes entführte die Tempelschätze nach Persien. Die Branchiden sollen mit ihm kollaboriert haben, und um sie vor Rache zu schützen, siedelte er sie nach Persien um. Fast 150 Jahre später traf Alexander sie bei seinem Eroberungszug noch an.

7 Agathokles war Tyrann von Syrakus 317–289 v. Chr. In seiner höhnischen Antwort erklärt er Odysseus zum Landesfeind wegen seines Abenteuers mit den Kyklopen, deren Wohnsitz in der Nähe von Syrakus lokalisiert wurde. Die erwähnten Ereignisse könnten um 299 v. Chr. geschehen sein. Kerkyra (das heutige Korfu) galt als Insel der Phäaken, die den an ihrer Küste gestrandeten Odysseus gastfreundlich aufgenommen und dann nach Ithaka heimbefördert hatten.

8 Pheneos in Arkadien liegt in einem Talkessel, aus dem das Wasser nur durch Klüfte (Katavothren) unterirdisch abfließen kann; diese verstopfen sich immer wieder. Herakles soll einige Zeit in Pheneos geweilt haben. Daß er ein-

mal den delphischen Dreifuß geraubt habe, ist ein alter Mythos; aber die Verbringung nach Pheneos ist sonst nicht belegt.

9 Sybaris wurde 510 v. Chr. von Kroton zerstört, eine Neuansiedlung nochmals 448. Als die Stadt von Athen aus unter dem Namen Thurioi 444 wiedergegründet wurde, mußten die früheren Bewohner den Neusiedlern weichen und gründeten 443 das letzte Sybaris, das unbedeutend blieb. – Das ursprüngliche Vergehen war wohl die Ermordung von Gesandten der Stadt Kroton, deren Schutzgöttin Hera war.

10 Die Verse stammen aus einem unbekannten Epos. Aias aus Lokris (der »kleine« Aias) hatte bei der Eroberung Trojas Kassandra vergewaltigt, die im Athenetempel Zuflucht gesucht hatte. Als Rache für die Tempelschändung und die Mißachtung des Asylrechts ließ Athene Aias auf der Heimfahrt bei einem Schiffbruch umkommen und in Lokris die Pest ausbrechen. Ein delphisches Orakel ordnete die geschilderte Sühne an.

11 Bei manchen thrakischen Stämmen wurden Frauen tätowiert. Die Griechen deuteten das als Strafe dafür, daß thrakische Frauen Orpheus zerrissen hätten.

12 Die keltischen Anwohner des Po trugen dunkle Gewänder. Dies wurde von den Griechen als Trauer um Phaëthon, den Sohn des Helios interpretiert (vgl. Polybios 2,16,23). Dieser hatte seinen Vater gebeten, ihn den Sonnenwagen fahren zu lassen. Da er die Pferde nicht beherrschen konnte, stürzte er am sagenhaften Fluß Eridanos ab, der mit dem Po identifiziert wurde.

13.1 ἀτοπίας ist vermutlich die bewußte Verballhornung des von Timon verwendeten Begriffes ἀπορία (12,556 E 3; 13,557 E 12).

2 Großes Opferfest in Delphi, welches in dem danach benannten Monat Theoxenios (März/April) begangen wurde.

3 Zitat aus einem Enkomion Pindars (*Fragment* 123 Snell).

4 Terpander, der berühmte Kitharode des 7. Jh.s v. Chr. aus Lesbos, hatte in Sparta einen so tiefen Eindruck hinterlassen, daß zu seiner Ehre eine Regel eingeführt wurde, bei musischen Wettbewerben an erster Stelle einen Nachkommen Terpanders, und wenn ein solcher nicht da war, einen anderen Sänger aus Lesbos auftreten zu lassen und diesem den ersten Preis zu geben. Der eigentliche Sieger der Konkurrenz erhielt seinen Preis mit der Einschränkung »nach dem lesbischen Sänger«, und diese Formel der öffentlichen Verkündigung wurde sprichwörtlich für jemand, der einen zweiten Preis nach einem von vornherein feststehenden Sieger gewann.

5 Opheltas: thessalischer König, der in mythischer Frühzeit die Thessaler nach Böotien geführt und die Barbaren von dort vertrieben haben soll. Plutarch er-

zählt dies in der *Vita Kimons* (1,1). – Daïphantos war der Anführer der Phoker in der Schlacht bei Kleonai (nahe bei Hyampolis), in der die Phoker kurz vor den Perserkriegen über die Thessaler siegten. Diesen Sieg feierten die Hyampoliten noch in der Kaiserzeit beim Fest der Elaphebolien. Plutarch hat Daïphantos eine eigene, nun verlorene Biographie gewidmet. Nicht ganz klar ist aber, wer hier als Nachkomme angesprochen wird. Falls Timon, Plutarchs Bruder, damit gemeint ist, entsteht das Problem, ob nicht Plutarch selbst sich einbeziehen müßte.

6 Zu Kimon vgl. Anm. 8 zu Kap. 6. Lachares war ein Vertrauensmann des Kassandros (vgl. Anm. 4 zu Kap. 7) in Athen, der sich um 295 v. Chr. mit makedonischer Unterstützung zum Tyrannen aufwarf. 294 wurde er von Demetrios Poliorketes aus Athen vertrieben. Aristion war im Jahr 88 v. Chr. Tyrann von Athen. Er verteidigte Athen vergeblich gegen Sulla.

14.1 Anspielung auf den Labyrinthmythos. Ariadne, die Tochter des Minos, gab Theseus einen Garnknäuel und lehrte ihn, diesen am Eingang des Labyrinths zu befestigen und dann auf dem Rückweg wieder aufzuwickeln, um aus dem Labyrinth zurückzufinden.

2 *Eryngium campestre.*

3 Die berühmte Pest in Athen (430 v. Chr.), die von Thukydides (2,47–54) beschrieben wurde.

4 Siehe Kap. 12 mit Anm. 4 und 9.

15.1 Mit dem inhaltsreichen Wort *oikeîon,* wörtlich ›zugehörig‹, nimmt Plutarch die stoische Oikeiosis-Lehre auf, welche zur Begründung der organischen Einheit und des Selbsterhaltungstriebes bei Individuum, Familie und gesellschaftlichen Gruppen diente.

2 Epicharm: sizilischer Komödiendichter, der am Hofe Hierons von Syrakus wirkte. Seine Akme wird auf 488/485 v. Chr. angesetzt. In seinen Werken setzte er sich auch mit philosophischen Lehren auseinander. Hier bezieht sich Plutarch auf *Fr.* 70 Kaibel (= VS 23 B 2).

3 Nach einer Vermutung von R. Flacelière (Revue des Études grecques 65, 1952, 119–123) ist 30 ein Schreibfehler für 300.

4 Heraklit *Fr.* 91 (VS 22 B 91).

16.1 Dieser Gedankengang erhellt den geistigen Hintergrund des arianischen Streites, der zwei Jahrhunderte später die christliche Kirche erschütterte. Bei diesem ging es genau darum, ob man das Wesen des Sohnes als von Gott »gezeugt« oder »geschaffen« beschreiben sollte, d. h. ob der Gottessohn am göttlichen Wesen unmittelbar partizipiert oder bloßes »Produkt« Gottes ist.

2 Die Statue des Kassandros (vgl. Anm. 4 zu Kap. 7) wurde wahrscheinlich nach der Eroberung Athens durch Demetrios Poliorketes 307 v. Chr. eingeschmolzen. Die Leiche des älteren Dionysios wurde nach der Vertreibung des jüngeren Dionysios 357 aus dem Grab gerissen. Nysaios und Apollokrates waren die Söhne des Dionysios, Antipatros und Philippos die des Kassandros. Sie alle fanden ein böses Ende.

3 Diese Behandlungsmethoden sind in der zeitgenössischen Medizin bezeugt. Vgl. Hippokrates *Epidem.* 2,6,12; Galen *De Cur. Rat. per Venae Sect.* 17, Caelius Aurelianus *Morb. Chron.* 5,1,21; 3,4,57.66; Paulus von Ägina 6,47. Zur Rinderbehandlung vgl. Aristoteles *Hist. Animal.* 8,7,23 (595b 10–12), Cato *De re rustica* 72, Lukian *Lexiph.* 2 u. a.

4 Die römische Disziplinarmaßnahme der Dezimierung.

5 Hier sind verschiedene Motive zu einem schwer durchschaubaren Gedankengang verflochten. Plutarch scheint bei den medizinischen Beispielen anzunehmen, daß verschiedene Teile eines Organismus von demselben Leiden affiziert sind, das aber nur bei einem in Erscheinung tritt; die Behandlung kann deshalb bei einem anderen Teil ansetzen. Durch unsichtbare physische Fernwirkung wird sie sich dann auch in anderen Teilen auswirken. Bei Menschen tritt jedoch ein anderer Wirkungsmechanismus, der psychisch-erzieherische, hinzu. Bei diesem wirken abschreckende oder ermutigende Beispiele über Vorstellungsvermögen und Emotionen auf das Verhalten ein. Auch dies ist eine Art Fernwirkung. Mit solchen Erklärungen sind allerdings reine Strafmaßnahmen, mit denen eine Erblast von toten Vorfahren abgetragen werden soll, nicht zu rechtfertigen. Diese Argumentationslücke kann (Vernière [19] S. 213) geschlossen werden, wenn man annimmt, daß Plutarch bereits unausgesprochen voraussetzt, daß die Seelen weiterexistieren und unter dem Unglück ihrer Nachkommen leiden, wie es im Schlußmythos 23,567 D–E deutlich wird. Dies ist dann der Anlaß für den folgenden Einwurf des Olympichos.

17.1 Am Adonisfest wurden kurzlebige Pflanzen in Töpfen getrieben, ein Symbol für den frühen Tod des Gottes.

2 Anklänge an homerische Wendungen.

3 Archilochos (um 680–640 v. Chr.): frühester faßbarer griechischer Lyriker.

4 Tainaros (oder Tainaron) ist eine Stadt an der mittleren Südspitze der Peloponnes. Dort gab es eine Höhle, die als Zugang zur Unterwelt galt.

5 Siehe Anm. 7 zu Kap. 10.

18.1 Plutarch deutet hier schon an, daß die Seelen nach dem Tod wiedergeboren werden und in einem neuen Leben wieder die Wahl zwischen Gut und Böse haben.

2 Die Ankündigung des Mythos als Logos, d.h. als vernünftiges Argument und nicht bloßes Fabelmärchen, ist der Einleitung des Schlußmythos im *Gorgias* (523 A) nachempfunden.

19.1 Bion von Borysthenes (3. Jh. v. Chr.): Popularphilosoph der kynischen Richtung.

2 Im Fall eines Sklaven.

3 Pindar *Fr.* 211 Snell.

20.1 Bei Caelius Aurelianus *Über chronische Krankheiten* 1,4 (§ 95) findet sich die Regel – sicher nach einer alten Autorität –, die allgemeine Therapie der Epilepsie sei auch auf Personen anzuwenden, die noch keine Epileptiker sind, aber zu dieser Krankheit zu neigen scheinen.

21.1 Siehe Anm. 2 zu Kap. 12.

2 Antigonos Gonatas (König von Makedonien 283–239 v. Chr.) war der Sohn von Demetrios Poliorketes (319–240).

3 Augeas (oder Augeias), mythischer König von Elis, betrog Herakles um den Lohn für die Reinigung seines Stalles. Aber sein Sohn Phyleus schlug sich auf die Seite des Herakles.

4 Auch Neleus hatte sich gegen Herakles schuldig gemacht: Er hatte seine Rinderherde geraubt; sein Sohn Nestor hatte sich jedoch nicht beteiligt und wurde deshalb von Herakles verschont.

5 Die Sparten (*Spartoí* ›die Gesäten‹) waren die Krieger, die bei der Gründung von Theben aus der Drachensaat des Kadmos entsprungen waren. Auf sie führten sich die ältesten thebanischen Adelsgeschlechter zurück. Ein lanzenförmiges Muttermal galt als ihr erbliches Zeichen.

22.1 Der Grammatiker Protogenes aus Tarsos wird auch in *Amatorius* (749 B) als Besucher im Kreise Plutarchs erwähnt, ferner mehrmals in den *Quaestiones convivales* (Ziegler [49] Sp. 666f.).

2 Sohn des Amphiaraos und der Eriphyle. Wie sein Vater galt er als Heros und Seher zugleich. Er nahm am Trojanischen Krieg teil. Bei seiner Rückkehr gelangte er zusammen mit dem Seher Mopsos nach Kilikien, wo sie Mallos gründeten. Nach ihrem Tod entstand dort ein gemeinsames Orakel der beiden.

3 Das Orakel spielt mit dem Doppelsinn von »besser« (βέλτιον). Die griechische Wendung kann einerseits verstanden werden als ›es ergeht jemand besser‹, andererseits als ›er führt ein (moralisch) besseres Leben‹.

4 Es könnte sich hier um einen Anklang an Platon, *Timaios* 69 D ff. handeln, wo der göttliche, vernünftige Teil der Seele im Kopf, die unvernünftigen Seelenteile im Brustkorb bzw. im Bauch angesiedelt werden. Der Hals fungiert dabei als »Landenge und Grenze« des Göttlichen und Sterblichen im Men-

schen, »damit sie getrennt seien« und das Göttliche nicht durch das Sterbliche verunreinigt werde. Durch den Aufprall auf den Hals lockert sich die Verbindung, und das Bewußtsein des Thespesios kann aus dem Körper entweichen.

5 Plutarch ist hier wohl vom Schlußmythos der *Politeia* inspiriert, der die Jenseitsreise des Er während eines 12 Tage währenden Scheintodes beschreibt.

6 Dies ist ein altes griechisches Ideal: bei Feinden gefürchtet, bei Freunden hochgeschätzt zu sein. Es ist durch die philosophische Ethik des 4. Jh.s v. Chr. zurückgedrängt (vgl. z.B. den Anfang von Platons *Politeia* 331 E–333 D), aber nicht außer Kraft gesetzt worden.

23.1 Da der Steuermann am Heck des Schiffes exponiert steht, kann er von plötzlichen Böen oder Brechern über Bord geschleudert werden. Der Vergleich ist insofern besonders sinnvoll, als das bewußte Denken im Menschen laut Plutarch die Funktion eines Steuermannes hat.

2 Die folgende Vision ist als ein Aufstieg von der Erde aus zu verstehen. Das Jenseits Plutarchs liegt nicht unter, sondern über der Erde. (Solche Vorstellungen sind im Hellenismus seit Herakleides von Pontos verbreitet.) Zunächst wird die Grenze zwischen dem Bereich der Luft und dem Äther erreicht, welcher das eigentliche Lebenselement der Seele ist und sie deshalb »aufatmen« läßt. Hier könnte Plutarch pythagoreische Vorstellungen verarbeitet haben: Diogenes Laertios referiert in seinem Bericht über Pythagoras in Anlehnung an Alexander Polyhistor, daß die Seele für die Pythagoreer ein »weggerissenes Stück Äther« (ἀπόσπασμα αἰθέρος) sei (8,28), und daß die Seelen der Toten zum Luftraum emporstiegen (8,31–32).

3 Im irdischen Leben war der Seele offenbar Luft beigemischt. Die Menschengestalt der körperlosen Seele wird ebenfalls bei Diogenes Laertios als pythagoreisches Gedankengut erwähnt: »Wenn sie aber aus dem Körper herausgeschleudert wird, dann irrt sie durch die Luft umher, dem Körper ähnlich« (8,31).

4 Die Unterschiede in der sittlichen Vollkommenheit der Seelen werden physikalisch verbildlicht. Es ergeben sich drei Gruppen: Die erste steigt sofort in ein geistiges Jenseits auf, die zweite wird als unrein und unruhig geschildert, die dritte steht dazwischen.

24.1 Das Auftreten eines »Jenseitsführers« ist ein verbreitetes Motiv in solchen Visionen (E. Norden, P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI, Leipzig ³1926, S. 43–45).

2 Der neue Name »Thespesios« bedeutet: »Göttliches, Wunderbares kündend«. Den alten Namen »Aridaios« hat Plutarch aus dem Mythos am Ende

von Platons *Staat* (615 C) entnommen; dort ist er ein schwer bestrafter Übeltäter. (Die Platon-Handschriften haben die Namensform »Ardiaios«, aber anscheinend gab es eine Variante dazu.)

3 Den Hintergrund hierfür bilden wiederum pythagoreische Ideen: Die materielose Seele kann weder Schattenwurf noch Lidschlag haben (vgl. G. Méautis, Recherches sur le pythagorisme, Neuchâtel 1922, S. 34; Plutarch *Quaestiones Graecae* 39,300 C).

4 Plutarch verbindet hier zwei Bilder platonischer Provenienz: Im *Gorgias* illustriert Platon seine Auffassung, Ungerechtigkeit sei ein Übel bzw. eine regelrechte Krankheit der Seele, indem er die Übeltaten an der körperlosen Seele als Mißbildungen und Narben sichtbar werden läßt (524 E). In der *Politeia* (611 C) vergleicht er die Seele mit dem Meergott Glaukos: Wie dieser von den Wellen übel zugerichtet und von Tang, Muscheln und Steinen bedeckt ist und daher seine frühere Menschengestalt nicht zu erkennen ist, so heften sich die Übel an die Seele und verwischen ihr eigentliches Wesen.

25.1 Daß Adrasteia als Tochter des Zeus und der Ananke bezeichnet wird, bringt die Überzeugung, die die ganze Schrift trägt, in mythischer Sprache zum Ausdruck: Gottes Gerechtigkeit vollzieht sich mit unerbittlicher Notwendigkeit, als ehernes Gesetz, und niemand kann ihr entkommen.

2 Plutarch läßt in mythischer Begrifflichkeit die Erinys das vollziehen, was die Übeltäter eigentlich durch ihr Leben an sich selbst vollziehen. Da Menschen nur in dem Grade wahres Sein besitzen, in dem sie an der Ordnung und der Schönheit partizipieren, so treten diejenigen, die die ungebändigten und ungeordneten Leidenschaften von sich Besitz ergreifen lassen, aus dem Bereich des Kosmos in den des Chaos, aus dem Sein ins Nichtsein. Vgl. auch *De latenter vivendo* (1130 D–E), wo Plutarch als Strafe für diejenigen, die ihr ganzes Leben in Frevel und Verbrechen gelebt haben, das völlige Verschwinden angibt.

26.1 Plutarch verarbeitet hier ein Motiv aus dem Schlußmythos des *Gorgias* (523 D–E). Dort wird erzählt, die Seelen müßten nackt, d.h. ohne Körper, vor die Totenrichter treten, damit diese ohne Ansehen der Person allein aufgrund der als Narben an der Seele sichtbaren Übeltaten urteilen. Plutarch deutet dieses Motiv um: Es geht darum, daß die Seele öffentlich bloßgestellt wird und ihre Vergehen allen anderen Seelen deutlich sichtbar werden.

2 Im folgenden liegt die aristotelische Theorie der drei Lebensformen zugrunde. Aristoteles unterscheidet erstens die betrachtende Lebensweise der Philosophen, welche die höchste, der Gottheit verwandte Lebens- und Tätigkeitsform ist, zweitens die auf Ehre und Ruhm ausgerichtete politische bzw. praktische Lebensart, und drittens das tierähnliche, nach Genuß strebende Leben

der großen Masse (*Nikomachische Ethik* 1,3,1095b 16–1096a 10; die höchste Lebensform wird weiter ausgeführt in 10,7–9).

27.1 Der »Abgrund«, von dem hier die Rede ist, führt von dem erreichten Ort im Kosmos zur Erde hinab; daß er als eine Höhle geschildert ist, könnte eine Anspielung auf die in neupythagoreischen Kreisen verbreitete Lehre von der »Nymphengrotte« sein (Vernière [48] S. 184–188). Im 13. Gesang der *Odyssee* (109–112) wird eine den Nymphen heilige Grotte auf Ithaka beschrieben. Diese hat zwei Eingänge, von denen der eine (nördliche) den Menschen, der andere (südliche) den Göttern vorbehalten ist. Zu Anfang des 24. Gesangs (1–14) wird geschildert, wie die Seelen der Freier von Hermes in die Unterwelt geleitet werden. Dabei müssen sie unter anderem auch die »Tore der Sonne« passieren. Porphyrios (*De antro nympharum* 22 und 28) und Macrobius (*In somnium Scipionis* 1,12) verknüpfen diese beiden Stellen und lokalisieren die zwei Tore an den Schnittpunkten der Milchstraße mit dem Tierkreis, dem nördlichen im Sternbilde Krebs und dem südlichen im Steinbock. Ersteres Tor sei das der Menschen, durch welches die Seelen zur Menschwerdung in die Welt hinabsteigen. Durch das zweite Tor, das der Götter, stiegen die Seelen in die himmlischen Sphären auf. Diese Exegese geht auf den Neupythagoreer Numenios (*Fr.* 30–35 des Places) zurück. Sie könnte schon zu Plutarchs Zeiten in pythagoreischen Kreisen bekannt gewesen sein. Plutarchs »Abgrund« ist dann das erstere Tor. Dafür sprechen auch seine Aussagen über die »Lethe«. Diese hat ihren Ort da, wo die Seelen hinabsteigen und ihre vorgeburtlich-himmlische Existenz vergessen. Eben dieses Motiv wird von Macrobius 1,12,8 mit dem »Tor der Menschen« verbunden, und außerdem wird noch wie bei Plutarch die dionysische Motivik hineingebracht: Die zwischen Krebs und Löwe befindliche Konstellation des »Mischkrugs des Liber Pater« sei ein Symbol dafür, wie die Seele bei ihrem Abstieg durch das Tor im Krebs allmählich von der Materie durchtränkt und gleichsam trunken werde und das Himmlische vergesse.

2 Dionysische Mysterien wurden in der Kaiserzeit oft in einer Kultgrotte gefeiert; siehe etwa Philodamos von Skarpheia *Paian an Dionysos* V. 140 (in: Powell, Collectanea Alexandrina, S. 169); Athenaeus 148 B; Philostrat *Imagines* 1,14,3; Macrobius *Sat.* 1,18,3. Daß hier nicht nur weinselige Stimmung herrscht, sondern auch musische Künste geübt werden, hat seinen Grund darin, daß Dionysos auch der Gott des Theaters ist. Bühnenkünstler aller Art pflegten sich in dionysischen Kultvereinen zusammenzuschließen. – »Spielen« und »Genießen« bezieht sich auf die auftretenden Künstler und ihre Zuschauer.

3 Mit »Vergessen« meint Plutarch offenbar den Verlust der Erinnerung an die

höheren, geistigen Regionen, die man vor der Geburt geschaut hatte, und des Strebens nach einem Wiederaufstieg. Schon Platon (*Politeia* 621 A) hatte in seinen Jenseitsmythos das Motiv des Trinkens aus dem Lethe-Fluß aus alter Mysterienüberlieferung eingebaut. Plutarchs Darstellung suggeriert allerdings eher das Trinken von Wein (siehe auch *De Iside* Kap. 29 Ende). Thespesios darf dort nicht verweilen, denn er soll ja nicht vergessen. – Plutarch beschreibt diesen Vorgang quasi-physikalisch als ein Naß-Werden. Der Grund ist, daß Dionysos allegorisch für das Prinzip der Feuchtigkeit stehen kann; ferner besagt ein berühmtes Wort von Heraklit (VS 22 B 118), daß die vernünftige Seele »trocken« sei. – Es ist auffällig, daß Dionysos und die dionysischen Mysterien in einem vergleichsweise schlechten Licht erscheinen, wenn man bedenkt, daß Plutarch selbst in solche Mysterien eingeweiht war und lobend hervorhebt, daß sie die Gewißheit der Unsterblichkeit vermitteln (vgl. *Consolatio ad uxorem* 10,611 E).

28.1 Diese Vision handelt vom Ursprung mantischer Träume. Die Mischung von »weißer« Wahrheit und »schillerndem« Trug in dem Mischkrug deutet auf deren Unzuverlässigkeit. (Man hat vermutet, daß Plutarchs Beschreibung aus einem verlorenen orphischen Gedicht stammt, das den Titel *Kratēr* ›Mischkrug‹ trug.) Wer die drei Geisterwesen sind, bleibt unklar. Am Ende des Kapitels wird deutlich, daß wir uns jetzt in der Region des Mondes befinden.

2 Plutarch äußert hier Einwände gegen einen Bericht von einer Jenseitsreise des Orpheus (Orphica *Fr.* 294 Kern). Die Nacht galt den Orphikern als Orakelspenderin. (Das *Schol. Pind. Pyth. Hypoth.* vol. II p. 2,6 Drachmann sagt, daß die Nacht vor Themis und Apollon über das delphische Orakel gewaltet habe.) Plutarch dagegen will nicht wahrhaben, daß Apollon etwas mit der Nacht zu tun habe; ein Nacht-Orakel müsse ein ganz anderes von minderem Rang sein. (Vgl. G. Méautis, L'apologétique de Delphes dans un traité de Plutarque, in: Mélanges O. Navarre, Toulouse 1935, 305–311.)

29.1 Dieser Aufstieg hätte Thespesios von der Sphäre des Mondes zu derjenigen der Sonne geführt.

2 Der Parnaß ist das Gebirge, an dessen Fuß Delphi liegt. Plutarch meint also die Inspiration, die dem delphischen Orakel aus dem Bereich der Sonne zugestrahlt wird. – Themis soll vor Apollon Inhaberin des Orakels gewesen sein.

3 Die Gestalt der Sibylle ist wohl aus dem Orient nach Griechenland gekommen. Unter Sibyllen verstand man Frauen, die, ohne zu einem etablierten Orakel zu gehören oder befragt worden zu sein, in Ekstase bevorstehende (meist unheilvolle) Ereignisse prophezeiten. Anfangs kannte man nur eine einzige Sibylle – dieser Auffassung folgt Plutarch hier –, sonst zählte man bis

zu zehn. In *De Pythiae oraculis* Kap. 9 erzählt Plutarch, die erste sei nach ihrem Tode zum Mond aufgestiegen, und ihr Umherwandern verursache die Erscheinung des Mondgesichts. Die umherschwebende und prophezeiende Seele der Sibylle kam tatsächlich in einem sibyllinischen Gedicht vor, von dem ein Stück durch Phlegon von Tralles (FgrHist 257 F 37 V 2) erhalten ist. Plutarch rechnet sie offenbar zum Bereich des Nacht-Mond-Orakels, das aus dem Mischkrug gespeist wird.

4 Lateinisch: Puteoli, heute: Pozzuoli. In Wirklichkeit wurde diese Stadt aber beim Ausbruch des Vesuv 79 n. Chr. nicht zerstört. In *De Pythiae oraculis* 9,398 E berichtet Plutarch dasselbe von Kyme und Dikaiarcheia (Cumae und Puteoli). Cumae war die Heimat einer berühmten Sibylle. Es gab vielleicht einen prophetischen Text unter ihrem Namen, dem zuliebe Plutarch die Tatsachen zurechtrückt. – Der »Herrscher dieser Zeit« ist wahrscheinlich Kaiser Titus.

30.1 Auch in anderen Jenseitsbeschreibungen (bis Dante) gehört der Zwang zum Sündenbekenntnis zu den Strafen der Sünder.

2 Diese Beschreibung beruht auf Aristoteles *Tiergeschichte* (9,37,621a 6–9). Es handelt sich wohl um Meerwalzen (Holothurien). Der Vorgang ist aber nicht ganz richtig dargestellt: Die Seewalze stülpt sich nicht vollständig um, sondern stößt ihre Eingeweide aus, die dann absterben; im Inneren des Tieres wachsen sie nach.

31.1 Ein Anklang an den letzten Gesang der *Odyssee*, wo die Seelen der Freier wie Fledermäuse kreischend in den Hades geleitet werden (24,5–9).

32.1 Pindar hat anscheinend in einem uns nicht erhaltenen Gedicht die alte Legende erwähnt, daß eine Viper sich bei der Geburt durch den Leib der Mutter herausbeißt (Vipern gebären lebendige Junge) und diese damit tötet. Plutarch spielt auf Neros bekannten Muttermord an (59 n. Chr.).

2 Hiermit ist nicht, wie viele Interpreten vermuteten, ein Singschwan gemeint, sondern ein Frosch. Nero war öffentlich als Sänger aufgetreten.

3 Im November 66 n. Chr. rief Nero in Korinth die »Befreiung« Griechenlands aus. Das bedeutete die Gewährung von Selbstverwaltung und Steuerfreiheit für die Provinz Achaia. Diese Entscheidung wurde nach wenigen Jahren von Vespasian aufgehoben.

33.1 Bei der enkaustischen Malerei wurden die Farben mit einem glühenden Stäbchen eingebrannt.

2 Plutarch könnte sich auf die von Aristoteles referierte orphische Auffassung beziehen, daß die Seele, von den Winden getragen, aus dem All über den Atem in den Körper des Neugeborenen eintritt (Aristoteles *De anima* 1,5,410b 27–30).

Über Isis und Osiris

1.1 Über die Person der Widmungsempfängerin Klea siehe die Einführung S. 340.
2 Zeus und Poseidon, Söhne des Kronos.
2.1 Plutarch denkt an die Ableitung, welche am Ende des Kapitels deutlicher ausgesprochen ist.
2 Anspielung auf die Zerstückelung des Osiris (Kap. 18).
3 Asketische Regeln waren charakteristisch für den Isiskult, wie er im Mittelmeerraum verbreitet war. Im alten Ägypten war Askese von geringerer Bedeutung.
4 Diese Ableitung ist deshalb möglich, weil zu Plutarchs Zeit ein *ei* als langes *ī* ausgesprochen wurde.
3.1 Hermes und Prometheus entsprechen beide dem ägyptischen Thoth. Zu Hermes siehe Anm. 1 zu Kap. 11, Anm. 1 und 4 zu Kap. 12. Prometheus ist der ›Vorausdenker‹ im Gegensatz zu seinem Bruder Epimetheus, dem ›Hinterher-Denker‹. Über seine Vaterschaft siehe Kap. 37 Ende.
2 Welche Tatsachen dieser Aussage zugrunde liegen, ist unklar.
3 Der erstere Titel ist in vielen Kulten bezeugt, der letztere ist wohl eine Variante von *stolistḗs* (Kap. 39,366 F 3). Götterbilder werden bekleidet und in Prozessionen umhergetragen, sakrale Gegenstände auch in einem Schrein zur Schau gestellt.
4 Das Gewand der Isis ist vielfarbig (Kap. 77). Plutarch deutet voraus auf den Dualismus von Kap. 45 ff.
5 Der grobe Umhang, *tríbōn,* ist in Plutarchs Zeit die typische Philosophentracht.
4.1 Im folgenden werden immer wieder die Priester wegen ihres strengen, asketischen Lebens und ihres höheren religiös-philosophischen Wissens hervorgehoben. Hierzu siehe die Einführung, S. 348, Anm. 10.
2 »Fünfzweig«: die Hand. »Trocknes«: der Rand des Fingernagels. Hesiod bedient sich hier einer Rätselsprache.
5.1 Historiker des 4. Jh.s v. Chr., Verfasser eines Buches über Ägypten (FgrHist 608 F 7). – Eine Verbindung des Seth mit dem Salz und dem Meer (Kap. 7) ist in ägyptischen Quellen nicht deutlich; auch die Salz-Abstinenz der Priester nicht.
2 Der heilige Stier, der in Memphis gehalten wurde.
6.1 D.h.: andere Priester; eine allgemeine Einschränkung des Weingenusses gab es nicht.
2 FgrHist 264 F 5. Zu Hekataios von Abdera siehe Einführung S. 344.

3 Ägyptischer König 663–609 v. Chr. Sein Name wird in ägyptischen Quellen manchmal etymologisch als ›der Mann des Mischkruges‹ aufgefaßt; daher rührt vielleicht Plutarchs historisch unrichtige Behauptung. Zur folgenden Erklärung des Opfers siehe Anm. 1 zu Kap. 31.

4 Dies erinnert an den orphischen Mythos von den Titanen, aus deren Asche die Menschen entstanden seien. Die hier – sehr verkürzt – berichtete Fassung ist sonst nicht bezeugt.

5 *Fragment* 300 (Lasserre). Der hervorragende Mathematiker, Astronom und Philosoph Eudoxos von Knidos (1. Hälfte des 4. Jh.s v. Chr.) verfaßte auch ein umfassendes geographisches Werk, *Gês periodos.* Er hatte sich längere Zeit in Ägypten aufgehalten.

7.1 Fische spielen in der älteren Religion Ägyptens eine geringe Rolle. Neben lokaler Verehrung stehen einzelne Speise-Tabus. In der Spätzeit gab es jedoch eine beachtliche Zahl von Fischkulten und Verehrungsstätten; ebenso nahm die Verbreitung von Fisch-Tabus zu. Allgemeingültige Regeln gab es aber offenbar nicht. Immerhin behauptet schon Herodot 2,37 allgemeine Fisch-Abstinenz der Priester. Bei den Griechen galt das Fisch-Tabu als pythagoreisch (Plutarch, *Quaestiones convivales* 8,8). – *Oxyrhynchos* ›Spitzschnauze‹ ist die zoologische Gattung *Mormyrus*, im Nil endemisch, durch eine fast rüsselförmige Nase sehr auffallend. Die Stadt Oxyrhynchos ist nach ihm benannt. *Phagros* ist wahrscheinlich die Gattung *Mugil*, deren Vertreter (*M. cephalus* und *M. capito*) im Mittelmeer laichen, aber in jedem Frühling nilaufwärts wandern und zur Zeit der Nilschwelle im Gebiet der Katarakte um Assuan auftreten.

2 Dies ist der Monat Thoth, der Tag ist nach dem zur Zeit Plutarchs geltenden Kalender der 6. September. Das erwähnte Fest ist in ägyptischen Quellen nicht nachweisbar.

3 Der Verweis geht wohl auf Kap. 32.

4 *Odyssee* 12,329 ff. Die auffallende Fisch-Abstinenz bei Homer wird schon von Platon (*Politeia* 404 BC) mit der unverdorbenen Schlichtheit der alten Zeit erklärt. Das ist nicht recht überzeugend; aber auf den Gedanken brachte ihn sicher die Tatsache, daß Fischgerichte eine Spezialität griechischer Luxusköche waren.

8.1 Die Zwiebel, in Ägypten ein wichtiges Nahrungsmittel, wurde im allgemeinen eher verehrt als vermieden. Sie spielte besonders beim Sokar-Fest eine Rolle; die Nacht wurde mit dem Winden von Zwiebelkränzen verbracht, die dann am folgenden Tag um den Hals getragen wurden. – Diktys ist wohl das Kind, das Isis am Königshof in Byblos zu pflegen hatte (Kap. 17 mit Anm. 1). Hier ist anscheinend eine alte Tradition über Tammuz (Adonis) eingewoben: dieser

wird in sumerisch-babylonischen Hymnen als »Herr des Netzes« bezeichnet (daher »Diktys«, von *díktyon* ›Netz‹); und er geht in einem Schiff unter, umgeben von Zwiebeln. Der Text von Plutarchs Erklärung ist allerdings unsicher.

2 Hier ist vorausgesetzt, daß Osiris mit dem Mond verbunden ist (Kap. 41–44).

3 Das trifft so nicht zu; nur in Mythen erscheint Seth manchmal als Schwein. – Die Angaben über das Milchtrinken und das jährliche Opfer waren bei Manetho (FgrHist 609 F 23) zu finden. (Zu diesem siehe die Einführung S. 344.)

4 Plutarch berichtet diese Geschichte in Kap. 18.

5 Meinis ist der (gewöhnlich Menes genannte) erste König der ersten Dynastie. Technaktis (ägyptisch: Tefnachte) war König um 730–720 v. Chr.; er bildete mit seinem Sohn Bokchoris die 24. Dynastie. Die Erzählung mit der Verherrlichung des einfachen Lebens hat aber eher griechischen als ägyptischen Charakter.

9.1 Für den Griechen deutet die Sphinx (die in Ägypten übrigens männlich ist) auf »Rätsel«, weil er an die Ödipus-Sage denkt.

2 Diese Inschrift wird auch von Proklos (*Kommentar zu Platons Timaios* p. 98,17 Diehl) zitiert. Der Wortlaut weicht nur wenig ab, aber es folgt noch: »Die Frucht, die ich gebar, ward zur Sonne«. Wenn man eine ägyptische Vorlage rekonstruiert, ergibt sich für den Satz über das Lüften des Gewandes ein Wortlaut, der auch heißen könnte: »Es gibt keinen außer mir.« Der Urheber der griechischen Fassung könnte das als »Keiner hat mein Gesicht aufgedeckt« mißverstanden haben. Dazu: J. Assmann, Das verschleierte Bild von Sais. Schillers Ballade und ihre griechischen und ägyptischen Hintergründe, Stuttgart/Leipzig 1999 (Lectio Teubneriana VIII). Chr. Harrauer, »Ich bin, was da ist.« Die Göttin von Sais und ihre Deutung von Plutarch bis in die Goethezeit, Wiener Studien 107/108, 1994/1995 (Sphairos, Fs. Hans Schwabl, Teil II) 337–355. Siehe auch die Einführung S. 346.

3 FgrHist 609 F 19. Der Name Amun ist wohl tatsächlich abgeleitet von einem Verb *imn* ›verbergen‹.

4 FgrHist 264 F 4. Diese Deutung ist schwerer zu begründen, vielleicht bezieht sie sich auf ein Verb *(i)mi.n*, genauer auf den Imperativ *jmj* (*amou*) ›komm!‹ plus *n=j* ›zu mir‹ (*amouni*).

10.1 Die Reisen von Solon und Eudoxos (siehe Anm. 5 zu Kap. 6) sind sicher historisch, die anderen sind weniger gut bezeugt.

2 Diese sog. pythagoreischen »Symbola« oder »Akusmata« sind viel erörtert worden, auch von Plutarch. Ihr Sinn ist heute noch umstritten.

3 Plutarch faßt, wie die Griechen allgemein, die Hieroglyphen als eine symbolische Begriffsschrift auf; das ist jedoch nur für die Determinative richtig. (Daß

es daneben so etwas wie ein ägyptisches Lautalphabet gab, deutet er in Kap. 56 an.) So lassen sich seine Angaben über einzelne Zeichen meist verifizieren, aber seine Deutung von Texten ist willkürlich. (Siehe etwa Anm. 4 zu Kap. 32.) – Die Schreibung des Gottesnamens mit Auge (*jr.t* = *îre*) und Szepter (*wꜣs* = *ôs*) ist in der Spätzeit gut bezeugt. Auch das ägyptische Wort für ›viel‹ (*ꜥšꜣ*) wurde *ôs* ausgesprochen. – Die Uräus-Schlange gilt als »nicht alternd« (Kap. 74, 381 A). Das Schriftzeichen wird als Determinativ für Göttinnen verwendet und kommt daher auch in Schreibungen der Himmelsgöttin vor. Die Zeichen »Feuerbecken« und »Herz« würden ägyptisch als *tꜣ-jb* ›heißherzig‹ gelesen, was der Bedeutung ›zornig‹ sehr nahe kommt. Die Bildnisse der Richter ohne Hände (›unbestechlich‹) und des Richters mit geschlossenen Augen (›ohne Ansehen der Person‹) entnimmt Plutarch einer Beschreibung des Ramesseums, die auch Diodor (1,48,6; vgl. 1,75,5) benutzt hat. – Die Erklärung des Mistkäfer-Symbols ist verfehlt; der bekannte Skarabäus bedeutet eher »Unsterblichkeit«. Richtig ist jedoch, daß er allgemein als Siegel verwendet wurde. Das Symbol bezieht sich auf die Kraft zu spontaner, elternloser Entstehung und unendlicher Regeneration, die man in Ägypten dem Mistkäfer ebenso wie der Sonne zuschrieb.

4 Daß Mistkäfer alle männlich seien, ist eine in griechischen Quellen (nicht in ägyptischen) häufig belegte Meinung. Plutarch wiederholt seine Schilderung in Kap. 74. Er versucht, sie auf die Ebene metaphysischer Symbolik zu heben: Mit »Nährstoff« (*hýlē*) ist auf den aristotelischen Materiebegriff angespielt, während »Raum des Werdens« die platonische Entsprechung (*Tim.* 52 A–D) bezeichnet (siehe auch Anm. 1 zu Kap. 53). So erscheint also der Skarabäus als Symbol des platonischen Demiurgen, des Schöpfergottes, der den »Raum des Werdens« zum kugelförmigen Kosmos gestaltet. (In Wirklichkeit werden die Kugeln von den Weibchen hergestellt, gerollt und mit Eiern belegt.)

11.1 *Politeia* 375 E ff. – Hermes hat den Beinamen *lógios*, weil er der Gott der gewandten Rede ist. Er wird mit dem ägyptischen Thoth gleichgesetzt. Dieser wird allerdings mit Ibiskopf, nicht mit Hundekopf dargestellt. Vielleicht spielt hier Anubis mit seinem Schakalkopf (siehe Anm. 4 zu Kap. 14) hinein. In der Tat wurde in griechisch-römischer Zeit auch Anubis (als »Hermanubis«) mit Hermes gleichgesetzt, und zwar in seiner Funktion als Seelengeleiter ins Jenseits (*psychopompós*).

2 Ein verbreiteter, oft im Bilde dargestellter Mythos. Plutarch verbindet ihn mit der stoischen Theorie, das Feuer der Sonne werde durch die Ausdünstungen des Meeres genährt (SVF I Nr. 501; II Nr. 652–663 u. ö.). Siehe auch Kap. 41, 367 E.

3 Beiname der Könige Dareios II. (424–402 v. Chr.) und Artaxerxes III. (358–338 v. Chr.). Die Überlieferung zu Greueltaten der persischen Eroberer ist verworren. Die Tötung des Apis wird in Kap. 44 Kambyses zugeschrieben.

12.1 Sicherlich hat Plutarch die folgende Erzählung aus einer griechischen Quelle übernommen. Es werden vor allem Eudoxos (*Fragment* 290 und 292 [Lasserre]) und Manetho in Betracht gezogen. – Viele Einzelheiten werden in späteren Kapiteln genauer ausgeführt und gedeutet (besonders in Kap. 38–40); darauf wird hier nicht jedesmal hingewiesen. – Der Stammbaum der Götter entspricht der »Neunheit« von Heliopolis. Am Anfang steht Atum (gleichgesetzt mit Helios, dem Sonnengott); seine Kinder Schu (Luft) und Tefnut (Feuer, früher als Wasser gedeutet) werden von Plutarch nicht erwähnt. Die dritte Generation sind: Geb (Erdgott, griechisch Kronos) und Nut (Himmel, griechisch Rhea). Deren Kinder sind Osiris, Isis, Her-ur (›der ältere Horus‹, griechisch [H]arueris), Seth (griechisch Typhon) und Nephthys. – Helios scheint bei Plutarch nicht Großvater, sondern Gatte Rheas zu sein (oder beides). Thoth (griechisch Hermes) steht außerhalb dieses Stammbaumes.

2 Der ägyptische Kalender hatte 12 Monate zu 30 Tagen und danach 5 Zusatztage (Epagomenen); diese galten als Geburtstage der im folgenden genannten Götter. – Die Rechnung (1/70 von jedem Tag sollen zusammen 5 Tage ergeben) geht nicht genau auf; J. J. Scaliger hat vermutet, daß es richtig heißen müsse 1/72.

3 Dieses Fest ist wohl identisch mit einem von Herodot (*Historien* 2,48) beschriebenen. In ägyptischen Quellen ist es nicht nachweisbar, aber der Name Pamyle ist möglicherweise ägyptisch, wenn auch nicht bezeugt. (Ob Plutarch von einer Frau Pamyle oder einem Mann namens Pamyles spricht, ist wegen Schwankens der Handschriften unsicher.) – Eine Phallos-Prozession (siehe auch Kap. 18) mußte einen Griechen an den Kult des Dionysos erinnern, der seit langem mit Osiris gleichgesetzt wurde.

4 Der Vater von Isis muß Hermes sein, wie schon in Kap. 3 gesagt.

13.1 Dies ist ein typisch griechischer Kulturbringer-Mythos. Als ein solcher wurde im Hellenismus auch die alte Überlieferung vom Siegeszug des Dionysos verstanden. Ägyptisch ist an der Erzählung nur, daß Osiris der Gott von Fruchtbarkeit und Getreide ist.

2 13. November.

14.1 Es gibt ein Chemmis im Nildelta und ein anderes in Oberägypten, das auch Panopolis heißt (der dortige Gott Min wird mit Pan gleichgesetzt). Plutarch vermengt anscheinend die beiden.

2 Da *kóptesthai* ›sich an die Brust schlagen‹ heißt, läßt sich der Name der Stadt (meist in der Form Koptos) leicht als ›Ort der Totenklage‹ deuten. *kóptein* im Sinne von ›berauben‹ ist dagegen ein sehr seltener poetischer Sprachgebrauch. Die Stadt hat ihren Namen (altägyptisch *Gbtjw*) bis heute bewahrt (arabisch *Quft*).

3 Diese Episode unterbricht den Gang der Erzählung. Plutarch hat hier wohl eine getrennte Überlieferung eingefügt.

4 Anubis ist eigentlich der Gott der Toten-Einbalsamierung und wird mit Schakalkopf dargestellt. Es gibt auch einen kriegerischen Wächter der Götter namens Upuaut. Da beide hundeähnliche Gestalt haben, werden sie leicht verwechselt.

15.1 Die Erzählung geht jetzt nach Phönizien über. In Byblos (heute: Dschebeil) gab es einen Osiris-Kult, der wahrscheinlich darauf beruhte, daß der einheimische Tammuz-Adonis mit dem ägyptischen Osiris gleichgesetzt wurde, weil beide dem Typ des getöteten Gottes angehören. Plutarchs Erzählung hat außerdem Züge aus dem griechischen Mythos von der suchend umherirrenden Demeter übernommen.

2 *Erica arborea* ist gewöhnlich ein 1 m hoher Strauch, kann aber zu einem 7 m hohen Baum heranwachsen.

3 Hinter diesen Namen stehen die phönizischen Götter Melkart und Astarte. Saosis und Nemanûs sind unerklärt; ebenfalls die vorgeschlagene Übersetzung ›Athenaïs‹. Hat Plutarch die Namen mit dem ägyptischen Saïs und deren Göttin Neïth in Verbindung gebracht, welche man allgemein mit Athena gleichsetzte?

16.1 Wohl der Wadi Fedar südlich von Byblos.

17.1 Hinweis auf die Geschichte von Diktys in Kap. 8. Es bestehen aber Widersprüche: Diktys als »Milchkind« müßte der jüngere der Brüder sein, und er ertrank in einem Fluß, nicht im Meer.

2 Von diesem Maneros berichtet schon Herodot (2,79); der Name entspricht vielleicht dem in Koptos verehrten Min-Hor. Dieser wird auch als Osiris verstanden; so erklären sich die Klagelieder um ihn. Die Sitte, beim Gelage das Bild eines Toten herumzureichen als Aufforderung zum Festgenuß, wird in der Antike oft erwähnt und mit ägyptischen Festbräuchen in Verbindung gebracht. Dort ist derartiges zwar nicht belegt, doch haben sich Lieder erhalten, die zum Gastmahl gesungen wurden und die zugleich mit der Erinnerung an den Tod zum Festgenuß aufforderten. – Der im folgenden erwähnte Trinkspruch könnte auf ägyptisches *mn r nḥḥ* zurückgehen: ›Möge es bleiben für immer.‹

18.1 Horus war während der Suche der Isis in Buto bei Leto in Pflege gegeben (Kap. 38). Von seiner Geburt sagt Plutarch nichts.

2 Die Zerstückelung des Osiris, die Suche der Isis und die Wiederherstellung der Leiche sind ein Hauptthema in Mythologie und Kult Ägyptens.

3 Plutarch benutzt hier eine Geschichte, die bei Diodor 1,21,5–9 ausführlicher berichtet wird; sie kann geradezu als eine Vorwegnahme von Lessings Ringparabel gelten. Isis wünschte, daß das Grab des Osiris geheim bleiben und doch von allen Bewohnern Ägyptens verehrt werden solle. Also bildete sie um jedes einzelne Körperglied herum einen Leichnam in Gestalt des Osiris und gab den Priesterschaften eines jeden Gaues ein solches Präparat mit der Eröffnung, ihnen allein die Bestattung ihres Gatten anzuvertrauen unter der Bedingung striktester Geheimhaltung. So glaubte sich jeder Gau im Besitz des wahren Leichnams und hütete dieses Wissen als großes Geheimnis.

4 Wahrscheinlich *Cyprinus bynni.* Zu den anderen Nilfischen siehe Anm. 1 zu Kap. 7. – Im ägyptischen Zweibrüdermärchen verschluckt der Wels das Glied des Bata, das sich dieser zum Beweis seiner Unschuld abgeschnitten und ins Wasser geworfen hatte. Im Osiris-Mythos dagegen treten die Fische als Helfer auf, die Isis bei der Suche nach den im Wasser treibenden Körperteilen beistehen.

19.1 Auch der Kampf des Horus gegen Typhon (Seth) mit Hilfe des toten Vaters ist in ägyptischen Quellen reich bezeugt.

2 Thueris ist die Nilpferd-Göttin. Das Nilpferd galt zwar als typhonisches Tier, aber Thueris spielt in der ägyptischen Religion eine durchaus positive Rolle als Schutzgottheit von Schwangerschaft und Geburt und wird nie mit Seth assoziiert.

3 Auch diese Episode ist in ägyptischen Texten belegt. Plutarch hat, wie er in Kap. 20 andeutet, einen Zug abgemildert: Horus schlug im Zorn seiner Mutter den Kopf ab, und Thoth ersetzte ihn durch einen Kuhkopf. (Isis-Hathor wird oft mit einem Kuhkopf dargestellt.)

4 Dieses Motiv findet sich in Ägypten sogar in bildlichen Darstellungen. Über Harpokrates siehe Kap. 65 und 68.

20.1 Siehe Anm. 3 zu Kap. 19. Von einer Zerstückelung des Horus wissen unsere ägyptischen Quellen allerdings nichts. Dort wird lediglich erzählt, daß Isis ihm die Hände abhackte, in denen er den Samen des Seth aufgefangen hatte, und ihm sofort neue Hände verschaffte.

2 Eine oft zitierte Bezeichnung der Götter bei Epikur (*Kyriai doxai* 1).

3 *Fragment* 354 (Nauck) aus einer unbekannten Tragödie.

4 Wenn die Konjektur *archás* richtig ist, spielt Plutarch parodistisch-ironisch auf Platons »voraussetzungslose Prinzipien« (*Politeia* 510 B) an.

5 Plutarch bezieht sich auf eine u.a. von Poseidonios (*Fr.* 134 Edelstein-Kidd) vertretene Theorie des Regenbogens (ähnlich *De facie* 921 A und *Amatorius* 765 EF). Der überlieferte Text ist jedoch kaum verständlich und deshalb an zwei Stellen emendiert; trotzdem bleibt die Ausdrucksweise befremdlich. Gemeint ist wohl folgendes: Der Sehstrahl wird beim Auftreffen auf die Wolke zur Sonne umgelenkt, so daß in der Wolke ein schillerndes Scheinbild entsteht. So wird das Denken vom Mythos auf etwas anderes hingelenkt, nämlich eine transzendente Wahrheit (*lógos*), deren buntes Scheinbild im Mythos sichtbar ist.

6 Es ist ungewiß, welche Stadt gemeint ist. Der griechische Name bedeutet ›Zeus (oder allgemeiner: einen Gott) bergend‹. Er ist allerdings nur vermutungsweise in den Text gesetzt, da die Überlieferung entstellt ist.

7 Eine Aussage, Apis sei »die Seele des Osiris«, ist im Ägyptischen nicht direkt belegt, aber durchaus möglich. »Seele« (*psychê*) ist die übliche Übersetzung von *ba*, einem Wort, das oft die Bedeutung ›Erscheinungsform‹ hat. (Siehe auch Anm. 1 zu Kap. 54.) Der Apis-Stier galt als das heilige Tier (und als solches auch als der »Ba«) des Gottes Ptah, der in seiner Form Ptah-Sokar-Osiris seit langem mit Osiris verschmolzen war.

8 Der ägyptische Name der Stadt *Mn-nfr* wird gewöhnlich gedeutet als *mn nfrw* ›Dauernd an Vollkommenheit‹. Plutarch hat aber vielleicht von anderen Deutungen erfahren: *mnit-nfrw* ›Hafen des Guten‹ oder *mnw-wnn-nfr* ›Grabmal des Onnophris (Osiris)‹; diese Deutungen sind möglich, aber nicht belegt.

9 Neben der Tempelinsel Philae bei Syene (Assuan) liegt eine größere (moderner Name: Bigga), wo das Grab des Osiris verehrt wurde. Das Ritual ist durch eine Inschrift aus hadrianischer Zeit bekannt, wo das Heiligtum *Abaton* ›das Unbetretbare‹ heißt. – Ein Baum namens Medithe ist sonst unbekannt; vielleicht wird ein ägyptisches Wort *mntȝ* wiedergegeben, das in der erwähnten Inschrift auf den heiligen Hain angewendet wird.

21.1 *Fragment* 291 (Lasserre). – Es ist seltsam, daß Plutarch nicht darauf aufmerksam macht, daß »Osiris« ein Bestandteil des Namens Busiris ist. – In welchem Sinne »Heimatstadt« zu verstehen ist, wird nicht klar.

2 Diese Zeremonien haben mit dem Totenritual zu tun, der Bereitung des Sarges und der Umhüllung des Toten; sie beglaubigen also die Bestattung. Näheres verschweigt Plutarch als Mysterien-Geheimnis.

3 In der Tat werden in Ägypten manche Sterne »Seelen« (*ba*, siehe Anm. 7 zu Kap. 20) von Göttern genannt. Von den folgenden Gleichungen sind Isis =

Hundsstern (Sirius) und Typhon (Seth) = Bärin belegt. Orion wird jedoch mit Osiris verbunden. Plutarch bezieht sich hier offenbar auf die in der Spätzeit allen größeren Tempeln angegliederten Nekropolen der heiligen Tiere, die als Gräber der gestorbenen »Götter-Vorfahren« galten, deren »Seelen« als Sterne am Himmel glänzten.

4 Kneph ist eine Erscheinungsform des thebanischen Amun in Schlangengestalt (*Kematef*). Dieser erhielt in der Spätzeit in Theben (Medinet Habu) ebenfalls einen Totenkult, der dem Kult der als Götter-Vorfahren verehrten heiligen Tiere äquivalent war. So hat Plutarch zwar unrecht, was das Wesen des Gottes Kneph angeht, der in Theben gerade als ein urzeitlicher, gestorbener Gott verehrt wurde (*Kematef* bedeutet ›der seine Zeit vollendet hat‹), aber insofern recht, als die Thebaner Kneph anstelle der heiligen Tiere verehrten. – Über Tierkult mehr in Kap. 71–79.

22.1 Zu dieser Deutungsmethode, dem sog. Euhemerismus, siehe die Einführung (S. 347).

2 Diese Feststellungen sind in ägyptischen Quellen gut bezeugt, die folgenden nicht. – Der Stern Kanobos gehört zum Sternbild Argo. Über Orion und Sirius siehe Anm. 3 zu Kap. 21.

23.1 *Fragment* 138 (Page PMG).

2 Leon von Pella hatte ein Buch über die ägyptischen Götter im Geiste des Euhemeros verfaßt.

3 Euhemeros hatte seine Lehre in einem phantastischen Reiseroman unter dem Titel *Hierà anagraphḗ* dargestellt. Die Enthüllungen über den Ursprung der Götter sollen auf einer Insel (hier Panchon genannt, in anderen Quellen Panchaia) im indischen Ozean in einem Heiligtum auf einer goldenen Säule gestanden haben.

24.1 Diese zwei Herrschernamen sind in der griechischen Geschichtsschreibung von Legenden umwoben.

2 Auch Manes ist legendär; vielleicht ist er ursprünglich eine anatolische Gottheit.

3 Platon *Gesetze* 716 A.

4 Empedokles VS 31 B 2 (Diels-Kranz), Vers 4.

5 Also gegen das Asylrecht, das eigentlich auch für Sklaven gilt.

6 Vielleicht in einem Beitrag zu dem Fest, das zu Ehren von Antigonos Monophthalmos und Demetrios Poliorketes 307/306 in Athen stattfand.

25.1 Zur Dämonenlehre siehe die Einführung (S. 347).

2 Damit sind wohl die orphischen Dichtungen gemeint.

3 Die Greuel der ägyptischen Mythen haben bei den Griechen ihre Gegenstücke. Plutarch zählt Züge von Gewalt und Leiden auf: die Empörung der

Giganten und Titanen gegen die Götter, die Entmannung des Uranos durch seinen Sohn Kronos, die Tötung des delphischen Drachen Python, wofür Apollon Buße leisten mußte, die Verfolgung des Dionysos, bevor er als Gott anerkannt wurde, die Leiden Demeters beim Raub ihrer Tochter Persephone.

26.1 *Fragment* 25 (Heinze).

2 *Symposion* 202 E – 203 A. Damit will Platon das Wesen des Eros erläutern, der ein solcher *daimon* sei.

3 Empedokles VS 31 B 115 (Diels-Kranz). Diese Verse gehören zu einer Seelenwanderungslehre, in der gefallene Götter als *daimones* in die verschiedensten Gestalten eingehen, um Läuterung zu finden.

27.1 Hier sind die Isis-Mysterien gemeint, die im ganzen griechisch-römischen Bereich verbreitet waren, aber nur schwache Wurzeln in Ägypten hatten.

2 Bei den Griechen waren von jeher unterschiedliche Rituale für Götter als himmlische und für Heroen als chthonische Mächte üblich. Plutarch rechnet offenbar die Dämonen zu der letzteren Gruppe. Im folgenden will er den dämonischen Charakter von Isis und Osiris durch ihre chthonischen Funktionen in der Unterwelt bestätigen. Osiris ist in Ägypten bekanntlich vor allem Totengott. Plutarch geht aber in seinen Ausführungen nicht vom Altägyptischen aus, sondern schlägt einen Umweg über den jungen Gott Sarapis ein, welcher dem griechischen Leser vertrauter war.

3 Plutarch geht zu diesem Gott über, weil er ihn als den gottgewordenen Osiris erklären will (siehe das Ende von Kap. 28).

4 Pluton: der griechische Unterweltsgott; seine Gattin ist Persephone.

5 Archemachos: Historiker des 3. Jh.s v. Chr; FgrHist 424 F 6 (Jacoby). Herakleides von Pontos: Platonschüler; *Fragment* 139 (Wehrli). – In Kanobos war ein bekanntes Heiligtum des Sarapis.

28.1 Der Begründer der Ptolemäer-Dynastie, 323 v. Chr. von Alexander zum Gouverneur von Ägypten eingesetzt, seit 305 mit dem Königstitel. Er gab der neuen Hauptstadt Alexandreia einen neuen Gott: Sarapis. Wieweit die Erzählung von der Übertragung aus Sinope (am Schwarzen Meer) legendär ist, bleibt unsicher. Sie wurde wohl bei den Griechen verbreitet, um dem Kult einen griechischen Hintergrund zu geben. Klarer sind die ägyptischen Beziehungen: In der früheren Hauptstadt Memphis wurde Osiris in Gestalt des Apis-Stieres verehrt und konnte deshalb Osir-apis genannt werden. Der Wegfall des »O« kann darauf beruhen, daß es als griechischer Artikel aufgefaßt wurde.

2 Timotheos, ein Athener aus der Familie der Eumolpiden, in der das Amt des *exegetês* erblich war, führte auch die eleusinischen Mysterien in Alexandrien ein. – Zu Manetho siehe die Einführung S. 344.

3 Das Kultbild, das durch Kopien bekannt ist, zeigte den Gott sitzend, nach Art des Zeus von Phidias, mit dem dreiköpfigen Hund Kerberos neben sich, der von einer Schlange umwunden war – beides Unterweltssymbole.

4 Heraklit VS 22 B 15. Plutarch hat den Wortlaut etwas abgeändert.

5 Nämlich mit der Beziehung des Osiris-Sarapis zum Totenreich. Da die *interpretatio Graeca* schon immer Osiris mit Dionysos gleichsetzte, ist eine Übertragung von Heraklits Aussage leicht. – Hinter der abgelehnten Interpretation steht eine Auffassung, die Plutarch im Mythos von *De sera numinis vindicta* verwendet hat (Kap. 27, siehe dort Anm. 2 und 3). – Die zweite Phase in der Existenz des Osiris versteht Plutarch anscheinend als Aufstieg zum Universalgott, zum Herrn der Lebenden und der Toten (siehe auch Kap. 61 Anfang), unter dem Namen Sarapis.

6 Genauere Aussagen über die Totenwelt bleiben den Eingeweihten vorbehalten. Die Rücksicht auf Mysteriengeheimnisse ist wohl überhaupt der Grund für die Undeutlichkeit, mit der Plutarch hier von der Verwandlung des Osiris spricht.

29.1 Eine mythologische Schrift hellenistischer Zeit, über die nichts Sicheres bekannt ist. Der folgende Satz ist verderbt überliefert und nur vermutungsweise zu rekonstruieren. Man vermißt einen Bezug auf Sarapis. Der Inhalt weicht jedenfalls von der üblichen Mythologie weit ab.

2 Historiker des 3. Jh.s v. Chr., FgrHist 81 F 78 (Jacoby).

3 Sollte der Sinn sein: Wir dämpfen den Klang sofort ab, weil er an Totenriten erinnert? Aber der Klang von Bronze gilt sonst im allgemeinen als übelabwehrend.

4 Siehe dazu Anm. 7 zu Kap. 20. Der lebende Apis galt als »Seele« des Ptah bzw. Osiris, der tote wurde dagegen als »Osiris-Apis«, griechisch Sarapis, mit Osiris gleichgesetzt und im Serapeum bestattet.

5 Ein Fest namens Charmosyna ist für Ägypten bezeugt, nicht aber die Bezeichnung *Sairei.* Das Wort läßt sich aber vielleicht aus dem Koptischen herleiten (*ša* ›Fest‹, *eire* ›machen‹).

6 Platon erklärt im *Kratylos* (404 B, ähnlich *Phaidon* 81 A), daß Hades ein gütiger Gott sei, der ›Schönes weiß‹ (*kalà eidénai),* davon komme sein Name. Plutarchs Referat ist ungenau.

7 Ägyptisch *amentet* heißt ›Westen‹ und bezeichnet das Totenreich. ›Der nimmt und gibt‹ heißt ägyptisch *jnj jtj* ›der bringt und holt‹, eine feste Wendung, die möglicherweise an *Amenthes* anklang.

30.1 Sowohl der Kult wie die Demütigung des Seth ist in ägyptischen Quellen bezeugt. Rot gilt als seine Farbe und der Esel als sein Tier (es gibt in Afrika

tatsächlich eine rötliche Eselsrasse, *Equus asinus somalicus*); von einer Verfolgung rothaariger Menschen ist allerdings nichts bekannt. Das Farbwort kann übrigens gelbe bis braune Töne einschließen, siehe Kap. 33.

2 Etwa Juni und Oktober.

3 *Fragment* 293 (Lasserre). An diesem rätselhaften Bericht ist vieles umstrittten. Andere Quellen schreiben ähnliche Aussagen dem Pythagoreer Philolaos (5. Jh. v. Chr.) zu (VS 44 A 14 Diels-Kranz), aber auch der Akademiker Xenokrates wird in Betracht gezogen. Der Sinn kann zahlensymbolisch oder astrologisch oder kosmologisch gedeutet werden. Wieso weist die Zahl 56 auf Dämonisches hin? Was ist mit dem »Winkel« gemeint (das Wort ist bei Plutarch nicht überliefert, sondern nach Paralleltexten ergänzt)? Was bedeutet der »gerade Teil« – vielleicht einen geraden Monat als Teil des Jahres?

31.1 In der ägyptischen Opfervorstellung wird das Opfertier im Akt der Schlachtung einem Gottesfeind gleichgesetzt. Der Akt des Tötens wird als seine Bestrafung verstanden. Plutarch hat das verkoppelt mit der Vorstellung, daß bestimmte Tiere in ihrem Wesen gottfeindliche »Typhontiere« sind (dazu siehe Kap. 50). Seine Gesamtauffassung ist also nicht ganz richtig. – Auch die Seelenwanderung spielt in Ägypten keine Rolle.

2 Kastor von Rhodos (1. Jh. v. Chr.), *Über den Nil*, FgrHist 250 F 17. Ähnliche Berichte bei Herodot 2, 38–39. Aus ägyptischen Quellen ist das Amt der *moschosphragistaí* (›Kälbersiegler‹) bekannt. Rote Tiere wurden in der Tat als Opfer bevorzugt.

3 Siehe Anm. 3 zu Kap. 11. – Deinon von Kolophon: Historiker um 300 v. Chr. (FgrHist 690 F 21).

4 Dieser Autor (man hat Apion von Alexandria vermutet) hatte offenbar eine judenfeindliche Tendenz. Der Exodus aus Ägypten und die Siebentagewoche werden in entwürdigender Weise gedeutet. Die Assoziation Typhons mit der jüdischen Geschichte erklärt sich aus dem Gleichklang des ägyptischen Wortes für ›Esel‹ *ʿꜣ* = *iô* und der griechischen Wiedergabe des biblischen Gottesnamens Jahweh als *Iaṓ*.

32.1 Zu diesen allegorischen Deutungen s. die Einführung (S. 348). Der ägyptischen Denkweise entsprechen sie nicht. Immerhin bestehen dort Beziehungen von Osiris zum Nil (z. B. soll der Nil aus ihm hervorfließen, etwa aus der bei Philae bestatteten Leiche, siehe Anm. 9 zu Kap. 20), von Seth zum Meer; über eine Beziehung Isis – Erde ist nichts bekannt.

2 Wenn der Text richtig überliefert ist, meint Plutarch ein aus uralter Zeit überliefertes Gedicht; ob griechisch oder ägyptisch, ist unklar.

3 Dies scheint ein Irrtum zu sein; Ägypter betrachten den Westen als rechts, den

Osten als links. Daher bezieht sich auch das zitierte Klagelied offensichtlich auf den Sonnengott, der zur Linken (im Osten) wird (aufgeht) und zur Rechten (im Westen) vergeht (untergeht).

4 Nur der letzte dieser Punkte läßt sich aus heutiger Kenntnis bestätigen. Mit dem Fisch-Zeichen wird das Wort *bwt* ›Abscheu, Tabu‹ geschrieben. – Die folgende Deutung einer Inschrift ist möglich, wenn die einzelnen Zeichen als Ideogramme verstanden werden; aber der Satz als ganzer könnte nicht so geschrieben werden.

5 Zu diesen Rätselsprüchen siehe Anm. 2 zu Kap. 10.

33.1 Es ist an die hippokratische Lehre zu denken, daß männliches Sperma aus allen Arten von Säften im Körper entsteht (*De natura pueri* 1).

2 Der Gegensatz zwischen dem feuchten, fruchtbaren Nilland und der trockenen, unfruchtbaren Wüste ist für das ägyptische Weltbild grundlegend. Ihnen sind die Farben Schwarz und Rot zugeordnet, und die Götter Osiris und Seth verkörpern diesen Gegensatz.

3 Die folgenden Bemerkungen stammen aus physikalischen und medizinischen Theorien, die Plutarch geläufig waren.

4 Die Ägypter nennen ihr Land *Kemet* ›die Schwarze‹. Der rätselhafte Hinweis auf das Schwarze im Auge könnte mit dem Auge des Horus zusammenhängen.

34.1 Sonnen- und Mondwagen sind feste Vorstellungen der griechischen Mythologie, während die Ägypter Sonne und Gestirne in Schiffen über den Himmel fahrend darstellen.

2 Zur »Ernährung« der Sonne siehe Anm. 2 zu Kap. 11.

3 Homer, *Ilias* 14,201: »Okeanos, der Götter Ursprung, und Tethys, die Mutter.« – Thales soll das Wasser als Grundelement (*archê*) erklärt haben.

4 Diese zwei Wörter enthalten die Buchstabenfolge *-ys-*, Plutarch bringt sie deshalb mit dem Infinitiv Aorist *hŷsai* zusammen. – Die erstere Ausdrucksweise ist sehr selten.

5 Diesen Beinamen des Dionysos deutet Plutarch wohl richtig.

6 Hellanikos von Lesbos, ein bedeutender Historiker des 5. Jh.s v. Chr., verfaßte neben vielen anderen Werken eines über Ägypten (FgrHist 4 F 176). Die Schreibung mit y statt o steht dem ägyptischen *Usir* nahe (y hat im klassischen Griechisch den Lautwert u).

7 D. h. wegen der feuchten Natur des Gottes und der Auffindung der Leichenteile im Nil.

35.1 Thyiaden: die ›Rasenden‹, eine Gruppe von Frauen, die Dionysos in ekstatischen Ritualen verehrte. – Die Gleichsetzung von Osiris mit Dionysos ist

schon Herodot vertraut. Die Zerreißung des Osiris, der Kern des Mythos, entspricht der orphischen Erzählung von der Zerreißung des Dionysos durch die Titanen. Plutarch schweigt darüber, vielleicht weil er sie als Mysteriengeheimnis ansieht. Ob die orphische Lehre von Ägypten angeregt worden ist – vielleicht im 6. Jh. v. Chr. –, ist eine offene Frage.

2 Vielleicht denkt Plutarch hier an das Panther- oder Leopardenfell, die rituelle Tracht des Sem-Priesters, der im Toten- und Götterkult eine Rolle spielte.

3 Sokrates von Argos, ein hellenistischer Historiker (FgrHist 310 F 2). Der Ritus wurde an der heiligen Quelle von Lerna vollzogen. Dionysos galt offenbar als verschwunden, im Wasser gefangen.

4 Dies sind die (vor allem in den orphischen Gedichten enthaltenen) Schicksale des Dionysos-Zagreus, der von den Titanen zerrissen, aber in geheimnisvoller Weise neu geboren wurde.

5 Eine Gruppe von fünf Amtsträgern in Delphi. In der Getreideschwinge (*líknon*) wird das Dionysoskind von den Thyiaden gewiegt und erweckt, ursprünglich wohl ein Fruchtbarkeitsritus.

6 Pindar *Fr.* 153 (Snell). Dionysos erscheint als Schützer aller Obstbäume, nicht nur des Weinstockes. – In Ägypten steht die Pflege und Erhaltung von Bäumen und von Wasserläufen aller Art unter besonders strenger Aufsicht.

36.1 Dieser Ausdruck ist im Ägyptischen belegt. Vasenprozessionen lassen sich seit dem 14. Jh. v. Chr. nachweisen. Die Binsen-Hieroglyphe ist ein phonetisches Zeichen (*św*), das in den Wörtern »König« und »Süden« vorkommt. Daß dieses Zeichen ›trinken‹ bedeuten könnte, ist aber unwahrscheinlich.

2 Hierzu siehe Anm. 3 zu Kap. 12.

3 Homerische Wendungen (etwa *Odyssee* 6,154 und 8,340).

4 Die Apophis-Schlange ist im ägyptischen Mythos Feind, nicht Bruder des Re. Die folgende Geschichte ist von zweifelhafter Echtheit. Daß Zeus-Amun ein Windgott sei, läßt sich allenfalls aus der ägyptischen Vorstellung von Amun als ›Lebenshauch‹ herleiten. Am Ende steht eine griechische Namenserklärung: Dionysos = ›Zeus – Sohn‹ (*Diós – hyiós*).

37.1 Dem würde ein Wort *ḫt-n-Wsjr* entsprechen, das allerdings nicht belegt ist. Man könnte vielleicht auch an *šnw-Wsjr* ›Haare des Osiris‹ denken, ein Ausdruck, der als Parallelbildung zu der geläufigen Wendung *šnw-tꜣ* ›Haare der Erde‹ für Pflanzen möglich wäre.

2 Hellenistischer Historiker (FgrHist 337 F 1), der anscheinend über Saïs als athenische Kolonie geschrieben hat. Alexarchos war ein Bruder Kassanders, des makedonischen Königs um 300 v. Chr.

3 Es ist wohl Herischef, der widderköpfige Gott von Herakleopolis Magna ge-

meint, der mit Osiris gleichgesetzt wurde. Ein Grieche hat vielleicht einen Anklang an *ársēn* ›männlich‹ herausgehört. Warum Plutarch den Buchstaben a hervorhebt, ist unklar.

4 FgrHist 620 F 1 (wohl 1. Jh. v. Chr.). Die Übersetzung beruht wohl darauf, daß ägyptisch *wsr* ›kräftig‹ an Osiris anklingt.

5 Mythograph des 3. Jh.s v. Chr.

6 Historiker um 300 v. Chr. (FgrHist 140 F 13).

38.1 Siehe Anm. 3 zu Kap. 21. Der Frühaufgang des Sirius kündigt die Nilschwelle an: Isis lockt ihren liebenden Gatten Osiris (das Wasser) herbei. Ungefähr zu dieser Zeit tritt die Sonne in das Zeichen des Löwen.

2 Arat *Himmelszeichen* 151. Löwenrachen als Verzierung kommen in Tempelanlagen vielfach vor, aber eine kalendarische Bedeutung ist nicht nachweisbar.

3 Siehe Anm. 1 zu Kap. 32. Hier beginnt eine allegorische Auslegung des in Kap. 12–19 erzählten Mythos; Plutarch hat sie vielleicht aus derselben Quelle entnommen (Eudoxos *Fragment* 296 Lasserre).

4 Diese Deutung beruht ganz auf der griechischen Etymologie. *Hōra* kann bedeuten ›Reifezeit‹, aber auch ›Klima, Wetterlage‹; das Wort *krâsis,* wörtlich ›Mischung‹, wird ebenfalls für den Zustand der Luft, also die Witterung, gebraucht.

5 Über das Heiligtum von Chemmis (oder Chembis) bei Buto berichtet Herodot 2,156. Die Ortsgöttin Wadjet wird von den Griechen Leto genannt.

6 Für diese Deutung der Nephthys ist keine ägyptische Grundlage erkennbar. In den erhaltenen Königslisten kommt sie nicht vor.

7 In Kap. 14 wurde die Geschichte etwas anders berichtet.

39.1 Der Nil soll aus der Leiche des Osiris hervorfließen (siehe Anm. 1 zu Kap. 32).

2 Ein ähnliches Fest ist aus Saïs und Dendera bezeugt. Plutarchs Bericht bezieht sich aber wohl auf Alexandria, wo das Meer nahe ist. Auch die Datierung ist unklar; manche Zeugnisse weisen auf die Wintersonnenwende im Dezember (Choiak) hin, so auch Plutarch in Kap. 52.

3 Der 17.–20. Athyr ist der 13.–16. November. Die Schilderung der Jahreszeiten stimmt in einigen Punkten mit dem heutigen Klima Ägyptens schlecht überein; es gibt z.B. fast keinen Laubfall. Es ist unwahrscheinlich, daß zu Plutarchs Zeit das Klima wesentlich anders war.

4 Hierzu siehe Anm. 3 zu Kap. 3.

5 Dieser Brauch ist in etwas anderer Form bezeugt. Eine Formschale in Gestalt des Osiris wurde mit Erde gefüllt und mit Getreidekörnern besät, die rasch keimen sollten. Holz- und Tonformen eines solchen »Korn-Osiris« sind öfters in Gräbern gefunden worden.

40.1 *Odyssee* 4,354ff. Auf dieser später verlandeten Insel stand der berühmte Leuchtturm, eines der sieben Weltwunder. – Die Auffassung, daß das Niltal ein verlandetes Meeresbecken sei, ist seit Herodot (2,11–12) verbreitet. Dort wird auch von den fossilen Muscheln berichtet. Versalzene Brunnen kommen in Ägypten nur gelegentlich vor; Plutarch hat vielleicht eine Bemerkung bei Herodot (2,12) über Salz-Ausblühungen mißverstanden.

2 Physikalische Allegorien wurden von den Stoikern gern benutzt, um die Götter der Volksreligion zu deuten. Plutarch hat in den vorangehenden Kapiteln ein stoisches Deutungssystem referiert, dem er durchaus nicht zustimmt. (In Kap. 51 wird die Erklärung Typhon = Sonne ausdrücklich zurückgewiesen.) – Mit dem Begriff Pneuma meinen die Stoiker eine unsichtbare, alles durchdringende Substanz, die verschiedene Kraftwirkungen im Kosmos ausübt.

41.1 Die letztere Auffassung ist in ägyptischen Quellen bezeugt, aber die erstere scheint unägyptisch.

2 Diese Meinung ist vor allem im hellenistischen Griechentum allgemein verbreitet.

3 Hier ist an die geographische Lehre gedacht, die tropische Zone sei vor Hitze unbewohnbar (*diakekauménē*).

4 Der Name Seth (*Sutech*) mag an ägyptisch *stȝ* ›ziehen, stoßen‹ angeklungen haben.

5 Eine Gleichsetzung von Herakles mit der Sonne kommt in stoischen Quellen vor.

6 Siehe Anm. 2 zu Kap. 11.

42.1 Des Monats Athyr (13. November), s. Kap. 39 mit Anm. 2.

2 Das Quadrat mit der Seite 4 hat einen Inhalt und Umfang von 16, das Rechteck 3 : 6 einen Inhalt und Umfang von 18. Ihr Verhältnis ist 16 : 18 = 8 : 9. Dieses Verhältnis, das in der musikalischen Skala einen Ganzton darstellt, läßt sich mathematisch nicht in zwei gleiche Halbtöne teilen. Die Einschaltung der 17 ergibt ungleiche Teile. – Der Ausdruck *antíphraxis* ›Sperre‹ (?), ist in diesem Sinne sonst nicht belegt.

3 Eine Zahl von 28 Mondphasen (eine für jeden Tag der Sichtbarkeit) findet sich auch in einem magischen Text (PGM II 122, 778). – Wenn für die Umlaufszeit 28 Tage genannt werden, so kann sich das nicht auf den synodischen Monat (29 1/2 Tage, die Periode der Phasen) beziehen, sondern nur auf den tropischen oder siderischen (27 1/3 Tage). In diesem Sinne ist die Zahl 28 von Aristarch von Samos angegeben worden (Gellius 3,10,6, wo irrig der Name Aristeides steht).

4 Wie das zu verstehen ist, ist unklar.

5 Zur Übersetzung ›wirkende Kraft‹ siehe Anm. 4 zu Kap. 37; ›Gutes‹ scheint eine deutende Erweiterung zu sein.

6 Omphis ist wohl eine Wiedergabe des anderweitig belegten Beinamens Onnophris (ägyptisch *Wnn-nfr*). Die wörtliche Übersetzung dieses Gottesnamens ist ›der in Vollendung Existierende‹; aber die Übersetzung ›Wohltäter‹ mag dem spätzeitlichen Verständnis entsprochen haben. Zu Hermaios siehe Anm. 4 zu Kap. 37.

43.1 Die Angaben dieses Kapitels haben kaum eine Stütze in ägyptischen Quellen. Der Mond ist dort immer männlich. Mit dem »erdnahen Bereich der Welt« greift Plutarch auf die seit Aristoteles verbreitete Vorstellung zurück, daß zwar die Substanz der Sterne keinerlei Wandlungen unterworfen sei, wohl aber der sublunare Bereich. Daß Isis als Macht des »Werdens« aufgefaßt wird, bereitet die spätere Deutung in Kap. 53 vor. Plutarch läßt in die Wiedergabe seiner Quellen zunehmend seine eigene Konzeption einfließen.

44.1 Zur Unterscheidung dieser zwei Arten göttlicher Wesen siehe Anm. 2 zu Kap. 27, zu Anubis Anm. 4 zu Kap. 14. Der ›Horizont‹ hat im ägyptischen Denken einen festen Platz, aber daß Anubis etwas mit ihm zu tun hätte, ist sonst nicht bezeugt.

2 Kronos hatte seine Kinder alle verschlungen, mußte sie aber, durch Zeus gezwungen, wieder von sich geben. Man kann das als ein Bild für Schwangerschaft und Geburt deuten. Die Verknüpfung mit Anubis beruht jedoch nur auf dem Wortspiel.

3 Siehe Anm. 3 zu Kap. 11.

45.1 Plutarch spitzt das Deutungsproblem auf Typhon als universales Prinzip des Übels zu. Um nun das Nebeneinander von Gut und Übel philosophisch zu rechtfertigen, weist er sowohl die epikureische als auch die stoische Seinslehre zurück. Die erstere kennt keine vernünftige Planung der Welt, die das Gute stiften könnte, letztere spricht der göttlichen Vorsehung eine Allmacht zu, die die Existenz des Übels unverständlich macht.

2 Die Zitate: Heraklit VS 22 B 51; Euripides *Fragment* 21 (Nauck).

3 Die Formulierung lehnt sich an einen Vers des Sophokles (TrGF IV *Fr.* 869) an.

4 Das Bild von den Krügen stammt aus Homer (*Ilias* 24,527 ff.); da ist Zeus der Austeilende.

5 Hierzu siehe Anm. 1 zu Kap. 43.

46.1 *Mágoi* heißt ein Volksstamm bei den Medern, der unter persischer Herrschaft eine Art Priesterkaste bildete. (Die Bedeutung ›Zauberer‹ ist sekundär.) – Plutarchs Bericht über den persischen Dualismus (den Mazdaismus) ist eine wichtige religionsgeschichtliche Quelle. In zahlreichen Punkten wird

er durch persische Quellen (Avesta) bestätigt; und da ein Teil von diesen spät ist (bis zum 9. Jh. n. Chr.), gibt Plutarch ein Bild vom älteren Stand dieser Religion. Er hat offenbar gute Quellen benutzt, in denen die Überlieferung kaum durch griechische Deutung getrübt war. In Kap. 47 zitiert er Theopomp, daneben sind aber andere Quellenautoren in Betracht zu ziehen. – Die Datierung Zarathustras ist natürlich phantastisch; entsprechende Angaben sind für den Platon-Schüler Hermodoros und den hellenistischen Biographen Hermippos bezeugt (FgrHist 1026 F 57). – Im Persischen heißen die feindlichen Hauptgötter Ahura Mazda (später Ohrmazd) und Angra Mainyu (Ahriman). Mithras ist der Schutzgott der Verträge und hat auch einmal einen Vertrag zwischen den Hauptgöttern vermittelt. – Im Mazdaismus ist allerdings ein apotropäischer Kult Ahrimans (er muß mit »Hades« gemeint sein) undenkbar. Vielleicht hat Plutarch hier eine geheime Religion einbezogen, die erst in sassanidischer Zeit faßbar ist: die »Zauberer« oder »Teufelsanbeter« (*dēvāsn*), die eine Art schwarzer Messe feierten (so R. C. Zaehner). – Die Pflanze Omomi ist sonst nicht bekannt, nach E. Benveniste ist sie identisch mit Amomis oder Amomum, einer öfters erwähnten, aber nicht sicher bestimmbaren Duftpflanze des Nordwest-Iran.

2 Vielleicht ist eine Wasserschildkröte gemeint, deren Tötung in einem persischen Text anbefohlen wird. Das Wort *emýs* ›Sumpfschildkröte‹ scheint in griechischen Texten manchmal fälschlich als *mŷs* ›Maus‹ wiedergegeben zu sein, so auch hier. – Vögel, Igel und Hunde sind Tiere des Ohrmazd.

47.1 Diese Götter entsprechen den persischen *Ameša spenta*.

2 Persisch: Tištrya, über den Ähnliches gesagt wird.

3 Theopomp: Historiker des 4. Jh.s v. Chr. Das Zitat stammt wahrscheinlich aus dem 8. Buch seiner *Philippika* (FgrHist 115 F 65). Der Inhalt des Berichtes wird in vielen Punkten durch persische Quellen (Avesta) bestätigt. Weltperioden von 3000 Jahren sind in verschiedener Form bezeugt; die Gesamtzeit der Welt wird teils mit 9000, teils mit 12000 angesetzt. Die Datierung Zoroasters am Anfang von Kapitel 46 ist wohl hierdurch bedingt, denn sie bedeutet, daß von Zoroaster bis Platon 6000 Jahre verstrichen sind (so Eudoxos *Fr.* 342 Lasserre), offenbar eine Periodenzahl. – Die Schattenlosigkeit der Menschen hängt wohl mit der Lichtnatur des Ohrmazd zusammen. Ein »Ausruhen« des Gottes ist sonst nicht bezeugt. Der Wortlaut dieses Satzes ist verderbt, eine überzeugende Verbesserung ist noch nicht gefunden. Der Text ist in einer einigermaßen verständlichen Form abgedruckt.

48.1 Die Chaldäer (Babylonier) gelten als die Schöpfer der Horoskop-Astrologie, die vom Stand der Planeten bei der Geburt ausgeht. Sie ist seit dem 4. Jh.

v. Chr. bezeugt. Nach Ptolemäus (*Tetrabiblos* 1,5) sind Jupiter und Venus wohltätig, Saturn und Mars schädlich, Sonne und Merkur ambivalent, der Mond eher wohltätig.

2 Von Heraklit werden hier drei Texte, z. T. in freier Paraphrase, zitiert (VS 22 B 53; 22 A 22; 22 B 94). Das Homer-Zitat: *Ilias* 18,107.

3 VS 31 B 18; 31 B 122, 2.

4 Diese pythagoreische Tabelle der Gegensätze (*systoichía*) wird in ähnlicher Form zuerst von Aristoteles (*Metaphysik* A 5,986a 22–26) zitiert.

5 Die Vernunft (*nûs*) war ein Hauptbegriff in der Philosophie des Anaxagoras. In manchen Quellen wird sie dem »Unbegrenzten« gegenübergestellt (VS 59 A 48: Iamblich; A 49: Cicero); damit müssen die Homoiomerien gemeint sein, die unbegrenzt in Menge und Teilbarkeit sind (B 1; A 45).

6 Platon spricht vor allem im *Timaios* vom Selbigen und Verschiedenen. Der Abschnitt in den *Gesetzen* (896 E) ist von Plutarch auch in der Schrift *Über die Seelenschöpfung im Timaios* (6–7) als dualistisch gedeutet worden.

7 Kap. 53–56.

49.1 Plutarch macht einen Unterschied: In der Seele ist Osiris selbst anwesend, in der materiellen Natur nur ein Abbild. Analog ist es bei Typhon.

2 Das »Titanische« gilt als böses Element in der menschlichen Seele (Platon, *Gesetze* 701 C), weil die Menschen aus der Asche der Titanen entstanden sein sollen (siehe Anm. 4 zu Kap. 6).

3 Siehe Anm. 4 zu Kap. 41. Ob die folgenden zwei Ausdrücke eine neue Etymologie bezeichnen, ist unklar. Froidefond hat darauf aufmerksam gemacht, daß Plutarch (wie kurz vorher) reittechnische Ausdrücke gebraucht, die Unarten eines Pferdes bezeichnen, welches seinen Reiter abwerfen will.

4 Der Gott Baba oder Babi ist eine unheimliche Figur des ägyptischen Pantheons. Es ist vermutet worden, daß mit diesem Götternamen unser Wort »Pavian« zusammenhängt. Für die Übersetzung ›Hemmnis, Hinderung‹ (siehe auch 62,376 B) ist keine ägyptische Grundlage erkennbar.

5 FgrHist 609 F 20.

50.1 Plutarchs Bericht über die typhonischen Tiere stimmt gut mit ägyptischen Zeugnissen überein, siehe auch Kap. 73. Über den Esel siehe Kap. 30.

2 Symbolisiert durch die Schlange. Die Deutung auf »eigene Schlechtigkeit« entspricht in Kap. 47 der Niederlage Ahrimans durch selbstverursachte Pest und Hunger.

3 2. Januar.

4 Edfu. In den dort erhaltenen Inschriften ist von ähnlichen Ritualen die Rede, in denen vor allem aus Kuchenteig geformte Nilpferde eine Rolle spielen.

51.1 So schon Kap. 10.
2 Der Falke ist durchweg Horus zugeordnet, die Verbindung mit Osiris ist selten und spät.
3 Phallische Darstellungen des Osiris sind selten. Plutarch berichtet in Kap. 12 und 18 von dem Phallos-Fest der Pamylien.
4 Osiris ist in bildlichen Darstellungen gewöhnlich weiß gekleidet.
5 Vgl. Kap. 36 (Ende) und 38 über die Bedeutung der Verdunstung, die Horus zugeordnet wird.
52.1 Dieses Kapitel handelt von der Sonnen-Natur des Osiris. Im ägyptischen Mythos bilden Osiris und Re als Herren der Unterwelt und des Himmels eigentlich Gegensätze, werden aber seit dem Neuen Reich und besonders in der Spätzeit eng miteinander verbunden. Dabei spielt auch das Eingehen des Osiris in Re und umgekehrt eine Rolle.
2 24. Juli. Im echten Mond-Monat ist das der Neumondstag, daher die Vorstellung von der »geraden Linie«. – Die Horus-Augen, oft mit Sonne und Mond identifiziert, spielen in ägyptischen Mythen eine wichtige Rolle. Siehe auch Anm. 4 zu Kap. 55.
3 Der 30. Oktober. Vielleicht ist hier ein Ritus astronomisch uminterpretiert, mit Anspielung auf die Schiefe der Ekliptik.
4 Ein Ritus des »Kälbertreibens«, bei dem Horus das Grab des Osiris sucht, ist im ägyptischen Kult seit dem Neuen Reich bezeugt.
5 Von dieser ägyptischen Schrift ist nichts weiter bekannt.
6 Siehe Kap. 79–80.
7 Nach einem alten griechischen Sprachgebrauch kann das Wort nicht nur den Sirius bezeichnen, sondern auch andere helle Sterne und die Sonne.
8 Diese Auffassung ist im griechisch-römischen Isis-Kult verbreitet, aber nicht in Ägypten.
9 Eudoxos *Fragment* 297 Lasserre.
53.1 »Amme«: Platon, *Timaios* 49 A 6, 52 D 5, 88 D 6; »allempfangend«: ebenda 51 A 7. Dort ist allerdings nicht von Isis die Rede, sondern von jenem dritten Prinzip, das Platon neben »Sein« und »Werden« einführt, und das er als den Raum (*chṓra*) und das Behältnis (*hypodochḗ*) des Werdens oder auch als seine Grundsubstanz beschreibt; dieses Konzept hat dann Aristoteles seiner Seinslehre angepaßt und dafür das Wort Materie (*hýlē*) geprägt. In der Stoa wurde es weiterentwickelt und besonderes Gewicht auf die »Eigenschaftslosigkeit« der Ur-Materie gelegt. Plutarch wendet nun den Begriff zur Deutung der Isis an; er betont, daß die Materie zwar zwischen der guten und der bösen Macht stehe, für beide verfügbar, aber im Gegensatz zur

stoischen Theorie doch nicht völlig neutral sei, sondern eine Tendenz zum Guten habe.

2 Dieser Beiname der Isis ist in religiösen griechischen Texten aus Ägypten verbreitet.

3 Im Platonismus herrscht ein ontologisches Modell, nach dem die Welt des Werdens (die materielle, sinnliche) auf der gestaltenden Wirkung der idealen Formen (platonischer Ideen) auf die Materie beruht. Diese Wirkung kann im Bild der sexuellen Zeugung dargestellt werden, aber auch als Abbildungs- oder Spiegelungsvorgang. Im mittleren Platonismus wird zunehmend der Begriff »Logos« für die idealen Formen verwendet: rationale Muster und Strukturen, die in Materie eingehen und sich verkörpern können.

54.1 Zu dieser Aussage ist Plutarch auf Umwegen gekommen. Der Ägypter kann sagen, der *ba* (also eine Erscheinungsform) des Osiris sei der Apis (siehe Anm. 7 zu Kap. 20) oder ein Stern (siehe Anm. 3 zu Kap. 21). Da *ba* mit *psychḗ* ›Seele‹ übersetzt wird, kam Plutarch zu der Auffassung, der *ba* sei das Überdauernde, das sich in der Erscheinungsform zeige und vom tödlichen Schicksal des Osiris nicht betroffen sei. (Deshalb sagt er in Kap. 20, 359 B auch nicht, der Apis sei *ba* = Seele des Osiris, sondern »Abbild« seiner Seele.) Diese Modifikation der ägyptischen Auffassung interpretiert er jetzt im Sinne seiner Seinsphilosophie.

2 Der Text dieser Stelle ist entstellt überliefert und die Wiederherstellung strittig. Der Gedanke, daß es vor der Entstehung der endgültigen Welt einen ersten Versuch gab (den »älteren Horus«, Arueris nach Kap. 12, griechisch Apollon genannt), ist vielleicht dadurch angeregt, daß Platon im *Timaios* (53 AB) davon sprach, daß die Materie schon vor dem Schöpfungsakt undeutliche Spuren der Elemente zeigte, also Ansätze der künftigen Weltordnung. Auch bei dieser Deutung bleiben sprachliche und sachliche Schwierigkeiten.

55.1 Im Gegensatz zu dem unbestimmten Kosmosbild des älteren Horus. Das Wort *hōrisménos* (wörtlich ›begrenzt‹) enthält eine neue Etymologie des Horus-Namens.

2 Daß Horus dem Seth die Hoden ausgerissen hat, kommt auch in ägyptischen Kampfschilderungen vor; aber ob es eine Statue im beschriebenen Sinne gab, wird bezweifelt.

3 Hierfür sind nur griechische Modelle faßbar: Typhon schnitt in einem Kampf mit Zeus diesem die Sehnen heraus; Hermes war der Erfinder der Lyra.

4 Der Angriff auf das Auge des Horus (das Udjat-Auge) und seine Rückgabe kommt in vielen Abwandlungen im ägyptischen Mythos vor. Auch die Ver-

bindung mit dem Abnehmen des Mondes ist belegt, aber nicht die mit der Mondfinsternis.

56.1 Dies ist eine mathematisch eingekleidete Bestimmung günstiger Zeitpunkte für die Kinderzeugung. Das Dreieck ist das pythagoreische rechtwinklige Dreieck 3:4:5. Daß die alten Ägypter es kannten, ist nicht belegt. – »Vollkommene Zahlen« sind nach Euklid *Elemente* 7, Def. 22 die, die gleich der Summe ihrer Faktoren sind. Plutarch scheint aber eine andere Definition vorauszusetzen. – Die Symbolik der Fünf hat Plutarch häufiger beschäftigt, vor allem in der Schrift *Über das E in Delphi.*

2 Über ägyptische »Buchstaben« siehe Anm. 3 zu Kap. 10. Daß der Apis-Stier eine bestimmte Lebenszeit hatte, ist faktisch wohl nicht richtig; vermutlich beruht die Aussage darauf, daß es eine kalendarische sog. Apis-Periode von 25 Jahren gab.

3 Zu den Etymologien: Die von »Min« ist problematisch; »Mut« ist richtig gedeutet; »Athyri« ist ägyptisch Hathor ›Haus des Horus‹. »Methyer« ist *Mehet-uret* ›Große Flut‹, der erste Teil ist mit ›voll‹ gut wiedergegeben, aber der zweite (eigentlich ›groß‹) ist umgedeutet. Bei »voll« ist an die Schwangerschaft (Kap. 53) zu denken, »Ursache« dafür ist das aktiv-männliche Prinzip, das als ordnendes verstanden wird.

57.1 Das »Chaos« entspräche also ebenfalls der Isis.

2 Das Problem der Ewigkeit der Welt ist von den Philosophen viel diskutiert worden. Aristoteles hatte die Ewigkeit vertreten, die Stoiker glaubten an ein Ende der Welt. Plutarchs Formulierung enthält eine modifizierte Ewigkeitsvorstellung.

58.1 Dies ist eine wichtige Regel der allegorischen Interpretation: der Interpret hat das Recht, Teile des Mythos als wesentlich auszuwählen und andere zu verwerfen; Kriterium ist die Ähnlichkeit oder Analogie zu einer gedanklich faßbaren Wirklichkeit. Die Regel findet ihre Anwendung im späteren Verlauf des Textes, wo Elemente des Zerreißungsmythos und der Anubis-Geschichte herausgegriffen und verschmolzen werden, um eine Entsprechung zur philosophischen Materie-Theorie herzustellen.

2 »Materie« ist nach der aristotelischen Begriffsprägung jede Grundsubstanz für etwas höher Organisiertes. Die Beispiele aus unserer Erfahrung zeigen, daß solche Grundstoffe bereits bestimmte Eigenschaften mitbringen. Die Überlegung, daß jedem Stoff ein anderer, weniger determinierter zugrunde liege, so daß man in einem Regreß zu einer universalen, eigenschaftslosen Ur-Materie käme (siehe Anm. 1 zu Kap. 53), will Plutarch nicht mitmachen.

3 Für Duftstoffe wurde in der Antike nicht wie heute Alkohol, sondern Öl als Basis gebraucht.

4 Eine Formulierung des Aristoteles (*De anima* 3,4, p. 429a27).

5 Dies richtet sich gegen eine Zeugungstheorie, nach der Mann und Frau beide mit ihrem Samen das erzeugte Wesen prägen (so einige Vorsokratiker: Alkmaion, Parmenides, Empedokles, Hippon). Aristoteles dagegen schrieb dem weiblichen Samen (den er mit Menstruationsblut gleichsetzte) nur die Funktion einer »Materie« zu, die vom männlichen Samen als »Form« geprägt werde.

6 Die Ausdrücke des erotischen Verlangens werden im Griechischen gewöhnlich auf ein eheliches Verhältnis nicht angewendet. Bei Platon ist der philosophische Eros ein unerfülltes und unerfüllbares Verlangen, das nicht aus der ehelichen Liebe, sondern aus der Knabenliebe hergeleitet wird. Plutarch dagegen will auch die Liebe in der Ehe als einen Eros im platonischen Sinne sehen, wie vor allem sein Dialog *Erotikos* zeigt.

59.1 Die Wüstengebiete am Rande Ägyptens (siehe Kap. 38).

2 Dies sind die zyklischen Prozesse unserer Welt, im Gegensatz zu der wandellosen Dauer der Welt über dem Mond. Diese Zweiteilung der Welt geht auf Aristoteles zurück. (Siehe Kap. 43 Ende: der erdnahe Raum.)

3 Dies ist eine Deutung der Geschichte von Anubis (Kap. 14). Isis hat ihn gewissermaßen adoptiert (Kap. 44) und damit in der Gesellschaft der Götter legitimiert. – Die wandelbare und dem Übel ausgesetzte Welt unter dem Mond wird nach dieser Auffassung durch das »Grenzgebiet« der Nephthys repräsentiert, und ihre Ordnung ist in Anubis verkörpert. Der Horus-Kosmos wäre dann auf den Bereich der Gestirne beschränkt.

60.1 Plutarch meint offenbar die generell optimistische Tendenz des Denkens bei Platon und Aristoteles; denn Osiris und Isis kommen bei ihnen nicht vor.

2 »Bewegung« ist das Stichwort für den folgenden etymologischen Abschnitt, der um den Namen Isis kreist. Er ist von Platons *Kratylos* angeregt. Dieser Dialog enthält eine Reihe von Etymologien, die auf Wörtern der Bewegung beruhen; damit soll die Lehre des Heraklit vom stetigen »Fließen« der Welt gestützt werden. Platons Intention ist sicher in hohem Maße parodistisch, was Plutarch nicht berücksichtigt. Ihm kommt es darauf an, Isis nicht als träge, sondern als eine mit einem Bewegungsimpuls versehene Materie darzustellen.

3 Plutarch meint eine Art Überlappung der Grundwörter, die einige Laute gemeinsam haben. – Die Ableitung von *theâsthai* ›schauen‹ ist sonst nicht belegt (aber die umgekehrte bei Diogenes von Babylon, SVF III S. 224, Fr. 64

und Ps.-Plutarch *De musica* 27, 1140 E), die von *theîn* ›rennen‹ bei Platon *Kratylos* 397 D 4 (weil die Sterngötter ihre Bahnen »durchlaufen«).

4 Im *Kratylos* 401 C 4 steht *essía* oder in manchen Handschriften *esía*. Plutarch zitiert ungenau; auch im folgenden benutzt er Motive aus dem *Kratylos* in freier Variation. Zu *nóēsis*: 411 D 8, *phrónēsis*: 411 D 4; *syniénai*: 412 B 1; *agathón*: 412 C 1; *aretḗ*: 415 D 3; *kakía*: 415 B 3. Bei den vier Wörtern im Schlußsatz ist nur die Endung *-ia* erklärt.

61.1 Diese Aussage läßt sich aus dem griechischen Sprachgebrauch nicht belegen. Vielleicht steht dahinter die Tatsache, daß *hósios* im Gegensatz zu *hierós* bedeuten kann ›nicht dem Götterkult geweiht, profan‹. – Zum Sinn von »Logos« siehe Anm. 3 zu Kap. 53.

2 Dies ist ein synkretistischer Name, der seit dem Hellenismus vorkommt; Hermes ist als Seelengeleiter mit der Unterwelt verbunden, und Anubis in ägyptischen Vorstellungen mit dem Totengericht. Zu seiner Doppelstellung siehe auch Kap. 44.

3 Fachausdruck der Grammatiker für Wörter, die in der gewöhnlichen Sprache nicht vorkommen. – Die kühne sprachgeschichtliche Konstruktion von der Rückwanderung griechischer Wörter scheint Plutarchs eigener Einfall zu sein.

4 Nach Plutarchs Bemerkung zu urteilen, enthielten diese Bücher einen Versuch, ägyptische Religion griechischen Lesern durch Namensgleichungen nahezubringen. In den uns erhaltenen *Hermetischen Schriften* findet sich nichts Entsprechendes.

5 Die Beziehung des Sirius zu Isis ist schon in Kap. 38 besprochen, aber die Etymologie Sothis = Schwangerschaft ist neu. *Sothis* bedeutet im Ägyptischen ›die Scharfe‹ oder ›die Spitze‹, und vom Samen des Osiris heißt es im Wortspiel, daß er »scharf« sei in ihrem Leib, womit auf die von ihm bewirkte Schwangerschaft angespielt wird. Die Verbindung *kýein* – *kýōn* wurde in Kap. 44 auf Anubis angewendet.

6 Für Sarapis wurden in Kap. 29 griechische und ägyptische Etymologien genannt; für Osiris finden sich ägyptische in Kap. 10, 37 und 42, eine griechische bereits in Kap. 34.

62.1 D. h.: für die Auffassung der Isis als dynamische Potenz sprechen auch ägyptische Etymologien. Die erste ist freilich recht unklar. Eine Etymologie von »Athena« ist vom Ägyptischen her kaum denkbar. Nun geht die Identifizierung Isis – Athena über das Zwischenglied der Neïth (siehe Kap. 9); diese galt in Theben als eine Urgöttin, und man hat vermutet, daß Plutarch sie deshalb, in Anlehnung an eine Volksetymologie, als »aus sich selbst entsprungen« bezeichnet. Ägyptische Texte sprechen bei Urgöttern oft von Selbstzeugung.

2 Seth: Kap. 41, Bebon: Kap. 49. »Smy« geht auf das ägyptische Wort *smꜣ* ›sich verbünden‹ zurück und bezieht sich auf die »Verbündeten« des Seth. – Der Bericht über die Namen von Magnetstein und Eisen (Manetho FgrHist 609 F 21) läßt sich anderweitig nicht bestätigen.

3 Eudoxos *Fragment* 299 Lasserre. In dieser Erzählung spielt wohl eine Rolle, daß die ältesten ägyptischen Statuen miteinander verbundene Beine haben, die Schreitbewegung erst später dargestellt wurde. »Verborgenheit« wird dem Gott Amun zugeschrieben (siehe Anm. 3 zu Kap. 9). Isis als das Prinzip der Bewegung hat diesen Urzustand beendet.

63.1 Diese Etymologie ist sprachlich einwandfrei. Das »Schütteln« als Inbegriff von Bewegung wird durch Platon (*Timaios* 52 E) nahegelegt, wo die ungeregelte Bewegung der präkosmischen Materie (siehe Anm. 1 zu Kap. 53) als ein »Schütteln« beschrieben wird. Auch daß diese bereits »Spuren« der vier Elemente enthält, steht bei Platon (53 B 1). – Die Rassel, griechisch *seîstron*, ist im Isiskult überall verbreitet, auch außerhalb Ägyptens. Plutarchs Leser haben sie sicher gekannt. Seine Beschreibung paßt auf das sog. »Bügel-Sistrum«. Auf dem Handgriff sitzt ein Rahmen, der oben bogenförmig abgeschlossen ist. Darunter sind als Klangerzeuger vier Drähte lose in den Rahmen eingelassen, die beim Schütteln klappern.

2 Nephthys heißt auch Teleutḗ (›Ende‹), siehe Kap. 12, 38 und 59.

64.1 Eudoxos *Fr.* 298 Lasserre (siehe auch Kap. 52 mit Anm. 9). Eudoxos kritisierte offenbar die traditionellen Gleichsetzungen (Herodot 2,42 und 59) Isis = Demeter und Osiris = Dionysos.

65.1 3. Oktober.

2 Hier ist der sog. »Isisknoten« gemeint, ein Heilssymbol, das oft mit anderen wie *anch* ›Leben‹ und *djed* ›Dauer‹ verbunden wird. Er stellt ursprünglich einen Tampon zum Schutz der Schwangerschaft dar. Zu Harpokrates siehe Kap. 19 Ende.

66.1 Der Stoiker Kleanthes (SVF I *Fragment* 547) sieht in göttlichen Wirkmächten ein Pneuma (›Hauch‹), das alles durchdringt. Plutarch stellt das etwas vergröbernd als einen Windhauch dar. – Die Herkunft des folgenden Hexameters ist unbekannt.

67.1 Dieses Gleichnis ist aus *De superstitione* Kap. 14 übernommen.

68.1 Philosoph der kyrenäischen Schule (um 340–250 v. Chr.), wurde als Gottesleugner (*átheos*) angefeindet.

2 Der 19. Thoth entspricht dem 16. September. Nach einer ägyptischen Quelle wurde bei diesem Fest Thoth (Hermes) ein Bild der Maat dargebracht, der Göttin von Gerechtigkeit und Wahrheit. – Zu dem Amulett, dem sog. Isis-

knoten, siehe Anm. 2 zu Kap. 65; Plutarch hat ihn anscheinend als Schriftzeichen aufgefaßt. Der zitierte Spruch könnte aus einem ägyptischen Text über das Totengericht stammen: »wahr an Stimme« bezeichnet den ersehnten Status der Rechtfertigung.

3 Die übliche Darstellung des Harpokrates-Kindes wird in griechischen Quellen oft als Mahnung zu frommem Schweigen und Geheimhaltung gedeutet; aber ursprünglich meinte sie nur ein am Finger saugendes Kleinkind.

4 Etwa im August. Zum Linsenopfer siehe Kap. 65 Ende. In ägyptischen Quellen ist es nicht belegt.

5 In heutiger botanischer Terminologie *Mimusops Schimperi.*

6 Plutarch denkt natürlich an das Orakel in Delphi, dessen Priester er war.

69.1 Etwa der in Kap. 39 geschilderte Trauerritus zum Tod des Osiris im Athyr.

2 Demeter hat hier den Beinamen Achaia, den Plutarch (ebenso wie die Bezeichnung des Festes) von *áchos* ›Leid‹ ableiten will. Mit einer rätselhaften Formel beschreibt er einen Ritus, der wohl derselbe ist, der von den attischen Thesmophorien berichtet wird: Ferkel wurden zu einem früheren Termin in Gruben geworfen (*mégara* ›Gemächer‹ genannt), und an den Thesmophorien wurden die verwesten Reste hervorgeholt und auf Altäre gelegt. Dieses Fest am 11.–13. Pyanepsion, dessen zweiter Tag *Nēsteía* ›Fasten‹ heißt, wird nur von Frauen gefeiert und hat durchweg düsteren Charakter. Sein Sinn wird heute in Fruchtbarkeitsmagie gesehen.

3 Der Frühuntergang der Pleiaden (Anfang November) gilt seit Hesiod (*Werke und Tage* 383) als Signal für die Aussaat.

4 Theopomp (siehe Anm. 3 zu Kap. 47), FgrHist 115 F 335. Westlichen Völkern (Italien, Libyen, Karthago) wird oft Verehrung des Kronos zugeschrieben. Wie Kronos seine Kinder verschlang, so verschwindet im Winter der Same in der Erde.

70.1 Plutarch greift hier Gedanken über die Entstehung der Kultur auf, die seit der Zeit der Sophisten verbreitet waren. Daß der Kultur eine Phase des »tierhaften« Lebens voranging, ist eine charakteristische Vorstellung.

2 Ein literarisch Gebildeter würde solche Ausdrücke nicht wörtlich nehmen. Ein schönes Beispiel für diese mythologische Metonymie ist der in Kap. 66 zitierte Vers. Plutarchs Erklärung erinnert an Max Müllers Theorie von der Entstehung mythischer Gestalten aus wörtlich genommenen Metaphern (»Kinderkrankheit der Sprache«, Essays II, Leipzig 1869, S. 144).

3 Xenophanes, VS 21 A 13. Dieser Vorsokratiker ist für seine Angriffe auf die traditionelle Religion, vor allem ihren Anthropomorphismus, bekannt. Eine

Anekdote, die ursprünglich über Xenophanes und die Bürger von Elea erzählt wurde, ist auf die Ägypter übertragen.

71.1 Lachares ließ (um 300 v. Chr.) das goldene Kleid der Athenastatue im Parthenon einschmelzen. Entsprechendes wird über Dionysios I. von Syrakus und eine Apollonstatue berichtet. Das dritte Beispiel bezieht sich auf einen Brand des Kapitols bei den Kämpfen zwischen Sulla und Marius (83 v. Chr.).

2 Der Hund kommt als Begleiter der Jägerin Artemis vor, noch öfter als der der Hekate. Artemis und Hekate werden häufig gleichgesetzt. – Euripides (*Fr.* 968 Nauck, wahrscheinlich aus dem *Alexandros*) spricht von der Verwandlung der Hekabe in einen Hund.

3 Vgl. Kap. 11 Ende und 67 Ende.

72.1 Diese Geschichte kommt in Plutarchs Erzählung (Kap. 12–19) nicht vor, auch nicht in ägyptischen Texten, aber in hellenistischen und römischen Quellen. Auch die Seelenwanderung ist kein genuin ägyptischer Gedanke.

2 Also die Euhemeristen (siehe Kap. 22). Die drei angeführten Theorien finden sich u.a. bei Diodor (1,864; 1,624; 1,89,5). Die zweite hat eine gewisse Stütze in der Königstracht, vor allem der Uräus-Schlange auf dem Kopfschmuck.

3 Der Realitätsgehalt dieser Feststellung ist unklar. Nach Kap. 4 war das Schaf-Tabu auf Priester beschränkt. Sicher hat es auch lokale Tabus gegeben.

4 Nach dem Nasennilhecht benannt (siehe Anm. 1 zu Kap. 7).

5 Diese Ereignisse sind historisch nicht verifizierbar. Jedoch ist auch in anderen Quellen von örtlichen Fehden wegen heiliger Tiere die Rede, z. B. bei Juvenal *Satiren* 15,27 f.

73.1 Ägyptisch *ba*; das Wort wird für Erscheinungsformen von Göttern gebraucht (siehe Anm. 7 zu Kap. 20).

2 Hier knüpft Plutarch an die Dämonen-Theorie (siehe Kap. 26 und 30) an.

3 Zur ägyptischen Opferidee siehe Anm. 1 zu Kap. 31.

4 FgrHist 609 F 22; zu Manetho siehe die Einführung S. 344. Menschenopfer sind in Ägypten wohl in der Frühzeit vorgekommen; die »typhonischen« Menschen waren vielleicht Rothaarige (Kap. 30, siehe auch Diodor 1,88,5).

5 Dieser wenig deutliche Satz ist vielleicht so zu verstehen, daß Plutarch keine klaren Aussagen über Osiris-Tiere vorfand, aber die Tatsache feststellte, daß einige Tiere überall eindeutigen Kultstatus hatten; diese möchte er deshalb Osiris zuordnen. – In der Stadt Mendes wird ein Ziegenbock verehrt, der den gleichen Namen trägt (Herodot 2,46).

74.1 Der ägyptische Ichneumon, eine Schleichkatze, wurde geschätzt, weil er Schlangen tötet und nicht nur Vogeleier, sondern auch Krokodilseier aussau-

gen, ja sogar Krokodile töten soll (Strabon 17,1,39). Die folgenden griechischen Beispiele betreffen ähnliche Vertilger von schädlichen Tieren.

2 Mit *attálaboi* sind vielleicht Wanderheuschrecken gemeint. Sie legen Eier mit einem Legestachel in die Erde. Es ist gut vorstellbar, daß die Lerche sie herauspickt. – Der Bericht über die thessalischen Störche findet sich bei mehreren Autoren und ist realistisch.

3 Diese Geburt aus dem Mund ist ein verbreiteter Aberglaube, der nach Aristoteles (*De generatione animalium* 3,6, p. 756 b33) daraus entstanden ist, daß das Wiesel seine Jungen im Maul umherträgt. Eine Zeugung durch das Ohr wird seltener behauptet.

4 Zum Mistkäfer siehe auch Kap. 10 mit Anm. 3 und 4. In der ägyptischen Mythologie ist der Skarabäus in der Tat mit der Sonne verbunden und wird unter dem Namen *Chepre* verehrt; auf manchen Darstellungen schiebt er die Sonnenscheibe (allerdings fliegend). – Die phantasievolle astronomische Erklärung hat insofern eine gute Pointe, als der Käfer tatsächlich die Kugel rückwärts schiebt.

5 Gemeint ist die Uräus-Schlange, eine Kobra-Art, die als Kopfschmuck des Königs bekannt ist. Schlangen können sich durch Häutung immer wieder verjüngen. Dies und die Art der Bewegung erinnert an die ewig kreisende verschlungene Bahn der Planeten. (Im Text scheint ein weiteres Wort ausgefallen zu sein.) Ganz ähnlich: Philon von Byblos, FgrHist 790 F 4.

75.1 Euripides, *Troerinnen* 887f. Daß das Krokodil keine Zunge habe, wird schon von Herodot behauptet (2,68,3), ist aber von Aristoteles (*De partibus animalium* 2,17, p. 660b 28) richtiggestellt worden.

2 Gemeint ist sicher: ohne daß man merkt, daß es sieht. Es handelt sich um die sog. Nickhaut.

3 Es ist richtig, daß die Stelle des Nestes etwa 2 m über der Hochwasserlinie ausgesucht wird. Die Kenntnis der örtlichen Gegebenheiten beruht aber wohl nicht auf mantischen Fähigkeiten, sondern darauf, daß die Brutplätze über Jahre beibehalten werden. – Plutarch stellt sich anscheinend vor, daß die Mutter die Brutpflege vom Wasser aus besorgt (ähnlich: *Über die Klugheit der Tiere* Kap. 33), was kaum realistisch ist.

4 Plutarch denkt an das Sexagesimalsystem, das aus Babylonien übernommen und für astronomische Messungen und Rechnungen (vielleicht seit Hipparchos, 2. Jh. v. Chr.) maßgeblich wurde.

5 Kap. 11 und 44.

6 Diese Aussagen sind nicht leicht nachzuvollziehen. Vielleicht ist an einen schreitenden Ibis zu denken, der den Schnabel suchend am Boden hat. Die

Mondphase, in der beide Seiten konvex sind (»Dreiviertelmond«), wird wohl durch die schwarzen Schwanzfedern nahegelegt.

7 Die Gold-Elfenbein-Statue im Parthenon in Athen. – Bei Poseidons Bereich denkt Plutarch nicht an die mythische Teilung der Welt zwischen Zeus, Poseidon und Hades (Homer *Ilias* 15,190–193), sondern an das physikalische Weltmodell mit konzentrischen Schichten: Feuer (Äther) – Luft – Wasser – Erde.

8 Diese Ableitung von *trítos* ›der dritte‹ ist sprachlich nicht möglich, weil die Wörter »Tritonen« und »Amphitrite« ein langes i haben.

9 Diese Zuordnung mathematischer Begriffe zu Göttern und personifizierten Abstrakta ist vielfältig bezeugt, aber im einzelnen schwankend. Es gab kein festes System. Von den Beispielen, die Plutarch nennt, sind manche sonst wenig oder gar nicht belegt.

10 Athena ist aus dem Haupt des Zeus entsprungen. Die Ecke eines Dreiecks kann »Haupt« (*koryphê*) genannt werden.

11 »Apollon« von *a-* und *polloí* ›un-viele‹ oder von *(h)aplûs* ›einfach‹.

12 Aristoteles definiert die Tugend als Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig und führt das im Falle der Gerechtigkeit besonders detailliert aus. Dafür, daß die Begriffe »Gleichheit« und »Mitte« in einem speziellen Sinne auf die Zahl Drei anwendbar sind, gibt es eine komplizierte zahlentheoretische Erklärung (Iamblich *Theologumena arithmeticae* S. 14–16 de Falco).

13 Die pythagoreische Tetraktys ist eigentlich die Zahl Zehn, die als Summe der ersten vier Zahlen konstruiert wird. Pythagoreer schwören »bei der Tetraktys« (VS 58 B 15). Plutarch folgt einer anderen Auffassung, die er in *Über die Seelenschöpfung im Timaios* Kap. 10 genauer erklärt. Die Verflechtung der 2x4 Zahlen symbolisiert den Kosmos, die Weltordnung.

76.1 Dies ist, wie Froidefond erkannt hat, ein Vers (Trimeter) eines unbekannten Dichters. Der ganze Satz ist freilich in der Überlieferung verderbt und nicht mit Sicherheit wiederherzustellen.

2 Plutarch verbindet hier einen Gedanken Platons (die Seele ist selbstbewegt: *Phaidros* 245 C–E) mit einem stoischen (Lebewesen können Eigenes und Fremdes unterscheiden, das eine bevorzugen, das andere abstoßen und dadurch sich selbst erhalten: Grundgedanke der sog. Oikeiosis-Lehre).

3 VS 22 B 41 (Zitat nicht wörtlich).

4 Plutarch denkt an illusionistische Farbigkeit von Statuen, die Leben vortäuscht.

77.1 Zum Begriff der Materie siehe Kap. 53.

2 Dies läßt sich aus anderen Quellen nicht bestätigen.

3 Plutarch stellt hier den philosophischen Aufstieg dar, wie er im Platonismus gesehen wurde. Er beginnt beim sinnlich Wahrnehmbaren, in dessen Bereich nur »Meinungen« möglich sind, und steigt auf zum nur geistig Faßbaren (Intelligiblen, bei Platon: Ideen), von der Mannigfaltigkeit zur Einheit. Daß die letzte Erkenntnis plötzlich wie ein Blitz aufleuchtet, geht auf eine berühmte Platon-Stelle (*Brief* 7,344 B) zurück. Dies ist der Ausgangspunkt für die neuplatonische Vorstellung von der mystischen Erleuchtung, die in der christlichen Mystik ihre Fortsetzung gefunden hat. Das Wort *epoptikón* ›Schau‹ (ursprünglich die höchste Stufe einer Mysterienweihe mit der Enthüllung eines geheimen sakralen Gegenstandes) wurde von Platon (*Gastmahl* 210 A, *Phaidros* 250 C) eingeführt und war im mittleren Platonismus für die oberste, metaphysische Stufe der Philosophie verbreitet. Bei Aristoteles ist es in den erhaltenen Schriften nicht zu finden.

78.1 Osiris ist in Ägypten wesentlich ein Totengott. Für Griechen, in deren Vorstellung das Reich der Lebenden grundsätzlich von dem der Toten getrennt war, mußte das anstößig sein, und die Osiris-Priester konnten ihnen den Rang eines Totengottes kaum verständlich machen. Plutarch hebt die Schwierigkeit auf, indem er das Totenreich in ein Jenseits umdeutet, wo die Seele, vom Körper befreit, geistige Schau genießt. Diese Vorstellung geht auf Platons *Phaidon* zurück (81 A, ähnlich *Kratylos* 404 B, von Plutarch in Kap. 29 zitiert, siehe da Anm. 6). – Die Motive von Schönheit und Eros beruhen auf der Liebesphilosophie von *Gastmahl* und *Phaidros*. Dabei ist die Seele im Gefolge eines führenden Gottes, ähnlich *Phaidros* 246 E f. Isis dagegen ist in ihrer Wirksamkeit auf das Diesseits beschränkt. – »Heilig und fromm«: Anspielung auf die Etymologie in Kap. 61.

79.1 Die folgenden Kapitel sind ein Anhang. Kap. 78 bildet mit dem Aufschwung zu einem visionären Jenseitsbild (das man mit den platonischen und plutarchischen Jenseitsmythen verglichen hat) den eigentlichen Schluß der Schrift. – Der Verweis geht auf Kap. 52: Drei Räucherungen täglich, morgens Harz, mittags Myrrhe, abends Kyphi. In ägyptischen Kulten waren sehr viele Rauchopfer üblich, aber Plutarchs Unterscheidung von drei Arten ist in den Quellen nicht nachzuweisen. Es überrascht, daß er den Weihrauch (*libanōtós*) nicht erwähnt; sollte er unter »Harz« mit einbegriffen sein?

2 Dies ist griechische Deutung; in ägyptischen Quellen kommt Gesundheitsfürsorge in kultischen Regeln nie zum Ausdruck.

3 Nach stoischer Lehre bildet das mit dem Körper naturhaft verbundene Pneuma die Seele. Plutarch greift diese materielle Seelenvorstellung auf, durch welche die Wirkung physikalischer Umstände auf die Seele begreiflich wird.

4 Dies ist die Pest von 430 v. Chr. Der Bericht über Akrons Feuer-Therapie findet sich in mehreren Quellen.

5 In den erhaltenen Schriften des Aristoteles ist diese Bemerkung nicht zu finden.

6 Der Satz ist unklar und vielleicht verderbt. Jablonski hat vorgeschlagen, *sal* zu lesen, was sich mit dem koptischen *šal* verbinden ließe, ägyptisch *ḫrj(t)*, Grundbedeutung ›Räucherung‹. Was »Geschwätz« dabei bedeutet, bleibt unerklärt.

80.1 Die Zusammensetzung des Kyphi wird in griechischen und ägyptischen Quellen mit vielen Variationen beschrieben. Der befremdliche Ausdruck »16 Pfunde« könnte aus einer Quelle mit Mengenangaben stammen (*mnâ* ›Pfund‹ kommt auch im Ägyptischen vor); doch ist das Wort vielleicht verderbt. Als Quelle hat man eine Schrift von Manetho *Über die Bereitung der Kyphi-Arten* vermutet (FgrHist 609 F 16). – Deutsche Namen können die gemeinten Pflanzen nicht immer klar bezeichnen. Cypergras: *Cyperus rotundus*, persisches Manna: *Alhagi maurorum*, Zirmet: *Tordylium officinale*, Mastix: *Pistacia lentiscus*, Binsen: Identifizierung unklar, Ampfer: *Rumex sp.* (Art unklar), Wacholder: die zwei Arten sind vielleicht Unterarten von *Juniperus communis*, Kardamom: *Elettaria cardamomum*, Kalmus: *Acorus calamus*.

2 Siehe auch Kap. 42.

3 Pindar *Olympie* 1,6.

LITERATURHINWEISE

AUSGABEN, ÜBERSETZUNGEN, KOMMENTARE

Plutarchs Moralia, Sammelausgaben

[1] Plutarchs moralische Abhandlungen. Aus dem Griechischen übersetzt von J. F. S. Kaltwasser, Frankfurt 1783–1800 (9 Bände)

[2] Plutarch, Vermischte Schriften, München/Leipzig 1911 (3 Bände, Nachdruck einiger Übersetzungen von Kaltwasser)

[3] Plutarchi Chaeronensis Moralia ... ed. D. Wyttenbach, Oxford 1795–1830 und Leipzig 1796–1834 (5 Bände in 10, mit lat. Übersetzung, dazu 3 Bände »Animadversiones« und 2 Bände »Index Graecitatis«)

[4] J. C. F. Bähr / H. Reichardt / W. Rösch / C.F. Schnitzer, Plutarchs Werke, 2. Abt.: Vermischte Schriften, Stuttgart 1827–1861 (50 Bändchen)

[5] Plutarchi Moralia, ed. C. Hubert / W. Nachstädt / W. R. Paton / M. Pohlenz (u.a.), Leipzig 1925–1978 (Bibl. Teubneriana, 7 Bände)

[6] Plutarch's Moralia, ed. F. C. Babbitt (u.a.), London / Cambridge (Mass.) 1927–1969 (Loeb Class. Libr., mit englischer Übersetzung, 15 Bände)

[7] Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung, hrsg. von K. Ziegler, Zürich/Stuttgart 1952 (deutsche Übersetzung von 4 Schriften)

[8] Plutarque, Œuvres Morales, ed. R. Flacelière (u.a.), Paris 1972ff. (Coll. Budé, mit franz. Übersetzung, Einleitungen und Anmerkungen, noch nicht vollständig)

[9] Plutarch, Moralphilosophische Schriften, ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von H.-J. Klauck, Stuttgart 1997 (deutsche Übersetzung von 9 Schriften)

De superstitione

[10] W. R. Paton / M. Pohlenz / C. Hubert: [5] Bd. 1, 1925 (²1974 mit Nachträgen von H. Gärtner)

[11] F. C. Babbitt: [6] Bd. 2, 1928

[12] Plutarco, De superstitione. Introduzione, testo, traduzione, commento a cura di G. Lozza, Mailand 1980
[13] J. Defradas / J. Hani / R. Klaerr: [8] Bd. 2, 1985
[14] H.-J. Klauck (Übersetzung): [9] 1997, S. 58–82
[14a] Plutarchi Chaeronensis Moralia, rec. Gregorius N. Bernardakis, ed. mai. cur. P. D. Bernardakis et H. G. Ingenkamp, Vol. I, Athen 2008, 403–421

De sera numinis vindicta

[15] W. R. Paton / M. Pohlenz: [5] Bd. 2, 1929
[16] G. Méautis, Des délais de la justice divine, Lausanne 1935
[17] K. Ziegler (Übersetzung): [7] 1952, 170–213
[18] P. H. de Lacy / B. Einarson: [6] Bd. 7, 1959
[19] R. Klaerr / Y. Vernière: [8] Bd. 7, 2, 1974

De Iside et Osiride

[20] G. Parthey, Plutarch über Isis und Osiris, Berlin 1850
[21] W. Sieveking: [5] Bd. 2, 1935
[22] F. C. Babbitt: [6] Bd. 5, 1936
[23] Plutarch, Über Isis und Osiris. (Text,) Übersetzung und Kommentar von Th. Hopfner, Prag 1940–1941 (2 Bände)
[24] J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride, ed. with an introduction, translation and commentary, Cambridge 1970
[25] Ch. Froidefond: [8] Bd. 5, 2, 1988
[26] Besprechung zu [25]: St. Schröder, Gnomon 662, 1990, 485–498
[27] Plutarco, De Iside et Osiride. Introducción, texto crítico, traducción y comentario par M. García Valdés, Pisa/Rom 1995

SEKUNDÄRLITERATUR

Zu Plutarchs Moralia, insbes. zur Religion

[28] D. Babut, Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque, in: Parerga. Choix d'articles de D. B., Lyon 1994, 549–584

[29] R. H. Barrow, Plutarch and his times, London 1967

[30] H.-D. Betz (Hrsg.), Plutarch's theological writings and early Christian literature, Leiden 1975

[31] F. Brenk, In mist apparelled. Religious themes in Plutarch's Moralia and Lives, Leiden 1977

[32] F. Brenk, An imperial heritage. The religious spirit of Plutarch of Chaironeia, ANRW II 36, 1, 1987, 248–349

[33] P. H. de Lacy, Plutarch and the Academic sceptics, Classical Journal 49, 1953/1954, 79–85

[34] J. Dillon, The Middle Platonists, London 1977 (S. 184–230 über Plutarch)

[35] H. Dörrie, Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit, in: Philomathes (Festschr. Ph. Merlan), den Haag 1971, 36–56

[36] R. Feldmeier / U. Berner / B. Heininger / R. Hirsch-Luipold / H.-G. Nesselrath, Plutarch, Lebe im Verborgenen?, Darmstadt 2000 (SAPERE I, TzF)

[36a] F. Ferrari, Plutarch: Platonismus und Tradition, in: M. Erler / A. Graeser, Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike, Darmstadt 2000, 109–127

[37] R. Flacelière / J. Irigoin, Introduction générale, in: [8], Bd. 1, Paris 1987

[38] C. Froidefond, Plutarque et le platonisme, ANRW II 36, 1, 1987, 185–233

[39] I. Gallo (Hrsg.), Plutarco e la religione, Neapel 1995 (Atti del VI convegno plutarcheo)

[40] M. García Valdés (Hrsg.), Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas, Madrid 1994 (Actas del III simposio internacional sobre Plutarco)

[41] P. Geigenmüller, Plutarchs Stellung zu Religion und Philosophie seiner Zeit, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum … 24, 1921, 1. Abt., 251–270

[41a] R. Hirsch-Luipold (Hrsg.), Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder, Berlin / New York 2005

[42] R. Hirzel, Plutarch, Leipzig 1912 (bes. zum Nachleben)

[43] H.-J. Klauck, Mittelplatonismus und Neues Testament. Plutarch von Chaironeia über Aberglaube, Dämonenfurcht und göttliche Vergeltung, in: H.-J. K., Alte Welt und neuer Glaube, Freiburg i. Br. / Göttingen 1994, 59–81

[44] J. Oakesmith, The religion of Plutarch. A pagan creed of the apostolic times, London / New York / Bombay 1902
[45] C. Pelling / M. Baltes (u.a.), Art. »Plutarchos [2]«, in: Der Neue Pauly 9, 2000, 1158–1175
[46] D. A. Russell, Plutarch, London 1973
[47] E. Valgiglio, Divinità e religione in Plutarco, Genua 1988
[48] Y. Vernière, Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque, Paris 1977
[49] K. Ziegler, Art. »Plutarchos 2)«, in: RE XXI, 1, 1951, 636–962 (auch als Sonderdruck unter dem Titel »Plutarchos von Chaironeia« ²1964) (grundlegend)

Zu De superstitione

[50] G. Abernetty, De Plutarchi qui fertur de superstitione libello, Diss. Königsberg, Regensburg 1911
[51] M. Baldassari, Inquadramento filosofico del *De superstitione* plutarcheo, in: [38], 373–387
[52] H. Erbse, Plutarchs Schrift Περὶ δεισιδαιμονίας, Hermes 80, 1952, 296–314
[53] M. C. Magán, La superstición según Plutarco, ¿otra forma de religion? In [40], 157–168
[54] H. A. Moellering, Plutarch on superstition, its place in the changing meaning of Deisidaimonia and in the context of his theological writings, Boston 1963
[55] A. Perez Jimenez, ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑ. El miedo a los dioses en Plutarco, in: L. van der Stockt (Hrsg.), Plutarchea Lovaniensia, Löwen 1996 (Studia Hellenistica 32), 29–52

Zu De sera numinis vindicta

[56] M. Baldassari, La difesa della providenzia nello scritto plutarcheo De sera numinis vindicta, in: M. B., Studi di filosofia antica I, Como 1990, 115–135 (= The Ancient World 25. 2, 1994, 147–158)
[57] G. del Cerro Calderón, El problema del mal y la providencia en Plutarco y en la Biblia, in: [40] 223–234
[58] E. Klostermann, Späte Vergeltung. Aus der Geschichte der Theodicee, in: Schriften der Wiss. Ges. Straßburg, 26. Heft, Straßburg 1916

[59] A.-M. Malingrey, Les délais de la justice divine chez Plutarque et dans la litterature judéo-chrétienne, in: Assoc. G. Budé, Actes du VIIIe congrès, Paris 1968, 542–550
[60] T. J. Saunders, Plutarch's *De sera numinis vindicta* in the tradition of Greek penology, in: O. Diliberto (Hrsg.), Il problema della pena criminale tra filosofia greca e diritto romano, Neapel 1993, 56–94
[61] G. Soury, Le problème de la providence et le *De sera* de Plutarque, Revue des Études Grecques 58, 1945, 163–179
[62] L. Torraca, Linguaggio del reale e linguaccio dell'imaginario nel *De sera numinis vindicta*, in: G. d'Ippolito / I. Gallo (Hrsg.), Strutture formali dei *Moralia* di Plutarco, Neapel 1991 (Atti del III convegno plutarcheo), 91–120

Zu De Iside et Osiride

[63] K. Alt, Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin, Mainz/Stuttgart 1993
[64] J. Assmann, Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten, München 2000
[65] U. Bianchi, Plutarch und der Dualismus, ANRW II 36, 1, 1987, 350–365
[66] H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin / New York ²1971
[67] F. Brenk, »Isis is a Greek word«. Plutarch's Allegorization of Egyptian religion, in: A. Pérez Jiménez u.a. (Hrsg.), Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V congr. int. de la I. P. S., Madrid 1999, 227–238
[68] G. Casadio, Osiride in Grecia e Dioniso in Egitto, in: [39], 201–227
[68a] A. de Jong, Traditions of the Magi. Zoroastrism in Greek and Latin Literature, Leiden 1997 (Religions in the Graeco-Roman World 133), 157–204
[69] P. Donini, Plutarco e i metodi dell'esegesi filosofica, in: I. Gallo / R. Laurenti (Hrsg.), I Moralia di Plutarco tra filologia e filosofia, Neapel 1992, 79–96
[70] J. Hani, La religion Égyptienne dans la pensée de Plutarque, Paris 1976
[71] Ph. R. Hardie, Plutarch and the interpretation of myth, ANRW II, 33, 6, 1992, 4743–4787
[72] E. Hornung, Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland, München 1999
[73] R. Merkelbach, Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt, Stuttgart/Leipzig 1995 (bes. S. 252–265)